

دولة الإمارات العربية المتحدة
مركز زايد للتنسيق والمتابعة

العقيدة المجردة في الفكر الغربي الحديث

اهداءات ٢٠٠٣

الدكتورة/هدى سعد
جامعة عين شمس-القاهرة

العقيدة المجردة

في الفكر الغربي الحديث

مارس 2002

دكتور عصام عبد الله

المحتويات :

تقــديم :

لكي يكون حوارنا مع الآخر هادفاً وناجحاً لا بد أن نتعرف على ثقافته ، كيف تطورت ومم تشكلت ، ثم وهذا هو الأهم ، ما هي فلسفته العقدية التي تشكل الإطار الذي يحكم من خلالها على الآخر ويتعامل معه على أساسها ، فهي في النهاية الحافز الأقوى الذي يفرق موقفه بين الحوار والصدام .

والمثال على ذلك أن ثقافة أوروبا وفلسفتها العقدية في العصور الوسطى ساعدت - بين أمور أخرى - أمراء وملوك أوروبا على استغلال الدين لتحقيق أطماعهم ونزعاتهم العدوانية التوسعية في المشرق العربي ، فيما عرف بالحملات الصليبية ، دون أن تكون هناك فرصة لإجراء حوار مع العرب والمسلمين حول ما يمكن أن يكون هناك من قضايا ، ثم إن هذه الثقافة نفسها هي التي سمحت لأوروبا بالقيام بأكبر عملية استعمار في التاريخ ، واستعباد للشعب الأفريقي ، وزرع لإسرائيل في فلسطين وقلب الوطن العربي .

وفي محاولة للوصول إلى فهم لثقافة الآخر في هذه المرحلة بالذات التي تتعرض فيها الثقافة والهوية العربية والإسلامية لحملة تشويه واسعة، وضعت العرب والمسلمين في موقف المدافع الذي يتلمس أي طريق للدفاع عن نفسه، تبرز أهمية مراجعة كثير من مسلماتنا الثقافية ولغة خطابنا حتى يمكن أن نتحدث وأن نفكر بعقلانية ومنطق يحثنا عليهما ديننا الإسلامي الحنيف ، وهو أمر مطلوب في هذه المرحلة التي نطالب فيها الآخر لكي يكون الحوار ناجحاً بأن يتحرر من رواسب وقيود وأحكام مسبقة صنعتها أطماع وأضغان قديمة ، بل وتشكيك في المعتقد يمتد منذ بدايات العصر الحديث .

واتساقاً مع أهداف مركز زايد للتنسيق والمتابعة التي يتصدرها العمل على فتح نوافذ على آفاق الثقافة والفكر والعلم العالمية ، خاصة تلك التي يمكن أن تساعد على تحسين وضع الإنسان العربي على خريطة الثقافة العالمية بكل معارفها ومعطياتها بما يؤهله ليكون محاوراً نداً للآخر .

كان لا بد من بذل محاولة لقراءة الفكر الغربي منذ بدايات العصر الحديث وثقافته التي ـ بالرغم مما تعرضت له من عمليات هدم وبناء وصراع حتى حول المعتقدات ـ إلا أنها كرست في النهاية الأهمية القصوى للتمسك بالمعتقد الديني والعض عليه بالنواجذ ، وجذرت الإيمان في حياة الإنسان بالرغم من كل محاولات هدمه أو النيل منه ، وهو ما دفع واحداً من أبرز مفكري القرن العشرين وهو (أندريه مارلو) إلى القول «إن القرن الواحد والعشرين سيكون قرن تدين أو لا يكون».

ولعل الأمر المهم هو أن تكون قراءتنا لتطور الثقافة الغربية الحديثة (الأوروبية) بالرغم مما قد يكون فيها من مزالق أو تجاوزات لا نوافق عليها أن تكون قراءتنا واعية من حيث أمرين:

الأول : هو أن هذه الثقافة وتطوراتها انطلقت من رغبة في تنقية المعتقدات مما شابها من أساطير ومن وضع جعلها تحت سيطرة لاهوتية طاغية ، كان أبرز من تصدى لها (مارتن لوثر) في صراعه القوي مع الكنيسة الكاثوليكية خاصة في معركته ضد صكوك الغفران ، ثم من بعد زونجلي وكالفن .

والثاني: هو أن علينا وقد أيقنا أهمية مرحلة التنوير العربية الحالية والتي لا بد أن نتلمس فيها طريقنا بحذر ، أن نقرأ بعناية تاريخ تطور الفكر والفلسفة العقدية الغربية في العصور الحديثة دون خوف أو تردد حتى نتجنب المزالق والأخطاء التي وقعوا فيها ، وحتى يمكننا أن نحث الخطى وأن نصل الى بر الأمان في هذه الفترة مسلحين بمعرفة ووعي كاملين بثقافة الآخر وفلسفته العقدية وهما المظلة التي يتحرك في ظلها تجاه العالمين العربي والإسلامي تحت مختلف المسميات من صراع وعداء خاصة بعد أحداث ١١ سبتمبر في الولايات المتحدة التي أطلقت حملة العداء للعرب والمسلمين من عقالها.

وتأسيساً على ذلك فإن دراسة العقيدة المجردة في الفكر الغربي الحديث توخت انتهاج أسس (منهج البحث العلمي الحديث) وصولاً الى الحقيقة مهما كانت هذه الحقيقة قاسية أو حساسة خاصة إذا كانت تتعلق بالمعتقد الديني لدى الغرب ، لكن الشيء المهم هو أن كل ما في الدراسة من حقائق هو من نتاج فكر وفلسفة الغرب ومن

مصادرهم الرئيسية ومن خلال المدارس الفلسفية الغربية التي تكرس الوصول الى اليقين عن طريق الشك ، ولعل أهم ما أبرزته الدراسة هو أنه لا خلاف بين حضارات البشر ، بل هناك تواصل وأخذ وعطاء بالرغم من كل محاولات الاستعداء ، بل هي الآن حضارة كوكبية واحدة .

ولعل أفضل ما تؤكده هذه الدراسة الحوارية الجدلية هو أن الإيمان بقدرة الله أحكم وأشد أماناً في عواقبه من الإيمان بقدرة العلم.

ومن ثم فإن تعايش الأديان والمعتقدات والفلسفات المتباينة تعايشاً سلمياً رهن بنزع بذور التعصب والاستعباد والإقصاء والهيمنة ، وهذه هي الرسالة التي يجب أن تكون المظلة لحوار الحضارات.

مركز زايد للتنسيق والمتابعة

(لا داعي للتحذلق في المسائل الإلهية ، لأن التقاليد التي ورثناها عن آبائنا ، والتي هي قديمة قدم الزمان نفسه ، لا يوجد شيء يستطيع أن يكسرها ، مهما تكسرت عليها عقول السوفسطائيين).

(يوريبيدس)

(مستحيل أن يختفي الدين من الدنيا، وكل ما في الأمر إمكان تحوله من صورة إلى أخرى).

(سان سيمون)

(القرن الواحد والعشرون، سيكون قرن تدين أو لا يكون. لا تقل لي إنه سيكون قرن العلم، لأن المسألة تنحصر في تعريف القدرة المطلقة).

(مالرو)

تمهيد :

روى «جوته» في سيرته الذاتية، كيف حاول أصدقاؤه في صباه حثه على تغيير عقيدته، ولكنه صد هذه المحاولات؛ يقول: «في مسائل الإيمان يعتمد كل شيء على الاعتقاد . أما موضوع الاعتقاد فلا يهم بتاتا. ويعني الإيمان الإحساس العميق بالأمان إزاء الحاضر والمستقبل على السواء.. وينبعث هذا الاطمئنان من الثقة في وجود كائن هائل لا متناه عظيم القوى. إن رسوخ هذه الثقة هو أعظم غاية، أما اعتقادنا في هذا الكائن فإنه يعتمد على ملكاتنا الأخرى، وربما اعتمد على الظروف... إن الإيمان مستودع يودع الناس فيه مشاعرهم وقدراتهم وتخيلاتهم ، في أكمل وجه يستطيعون تحقيقه» .

وفي أحد هوامش كتابه «الديوان الشرقي» يقول «إن الصراع بين الاعتقاد واللاعتقاد هو الموضوع الوحيد العميق لتاريخ العالم وتاريخ الإنسان. وتخضع لهذا الموضوع سائر الموضوعات. وتميزت جميع العصور التي سادها الاعتقاد في أية صورة بعظمتها وسمو عاطفتها وخصوبتها في نظر المعاصرين والأسلاف. وعلى العكس من ذلك ، العصور التي انتصر فيها بكل أسف اللا اعتقاد على أي نحو - حتى في حالة تألقه تألقاً زائفاً لبرهة وجيزة - فإنها قد توارت من أنظار الأسلاف، لأن أحدا لن يختار إرهاق نفسه بدراسة ما هو عقيم .

وتبعاً لما قاله جوته .. يعد كل عصر خلاق في التاريخ عصر اعتقاد ، وليس لهذه العبارة أي مفهوم لاهوتي أو ديني ، ولكنه يعبر عن غلبة القوى الموجبة على القوى السالبة ، أو قل الاعتقاد على اللا اعتقاد .

ومن ثم لم ينظر إلى القرن الثامن عشر (عصر التنوير) على إنه عصر لا اعتقاد (كما هو شائع) وإنما العكس ، فقد وصف فولتير بأنه «المنبع العالمي للنور» وبدا له ديدرو عبقرياً .. إذ أدرك جوته بحساسيته الشعرية وعمقه الفكري الجانب الموجب في حضارة التنوير أكثر من غيره .

وما أحوجنا اليوم ، ونحن نبدأ مرحلة تنوير جديدة في عالمنا العربى، أن نطلع على تجارب الآخرين، صحيح إنه لا ينبغى تقليد التجربة الغربية بشكل ساذج وأعمى، فتدرس كل مفهوم انطلاقاً من منظوره هو ، وبنوع من التبعية الكسولة، المنفعلة لا الفاعلة ؛ لكن.. ينبغى أيضاً أن نكون واقعيين ونعترف بـ « أمرين» : الأول، أن الانعزال عن العالم الحديث أصبح غير ممكن اليوم ، وأن الاطلاع على تجارب الآخرين قد يفيدنا في استخلاص الدروس والعبر ، فلا نقع على الأقل في نفس المآزق والسلبيات.

الأمر الثاني، هو استحالة الحديث عن هوية عمياء تقوم في غياب الآخر، فليس «الآخر» هو الذي يقابل «الذات» ويعارضها، بل إنه قائم فيها، وإذا كانت «الذات» في بعد دائم عن نفسها (حتى تستطيع أن تفهم ذاتها) فليس «الآخر» إلا هذا الابتعاد.

تحديد مفاهيم:

في لسان العرب (لابن منظور الافريقى) نجد في مادة: عقد، ما يلى : عقد: العقد نقيض الحل، عقده يعقد عقداً وتعاقداً وعقده «عقد العهد واليمين، يعقدهما عقداً، وعقدهما: أكدهما. وذكر أبو زيد في قوله تعالى: ﴿**والذين عقدت أيمانكم**﴾، وعاقدت أيمانكم، وقد قرئ عقدت بالتشديد، معناه التوكيد والتغليظ، كقوله تعالى ﴿**ولا تنقضوا الأيمان بعد توكيدها**﴾. وفي حديث ابن عباس في قوله تعالى: ﴿ **والذين عقدت أيمانكم** ﴾ فالمعاقدة هي المعاهدة والميثاق .

وقال في موضع آخر ، وعاقدت الحبل والبيع والعهد فأنعقد والعقد: العهد، والجمع عقود وهي أوكد العهود؛ ويقال عاهدت إلى فلان كذا وكذا ، وتأويله: ألزمته ذلك، فإذا قلت عاقدته أو عقدت عليه، فتأويله أنك ألزمته ذلك باستيثاق والمعاقدة المعاهدة، وعاقده عاهده ، وتعاقد القوم تعاهدوا وقوله تعالى : ﴿**يا أيها الذين آمنوا أوفوا بالعقود**﴾ قيل : هي العهود ، وقيل هي الفرائض التي ألزموها .

فما هي الدلالة اللغوية للفظ «العقيدة » .. دينياً وفلسفياً واجتماعياً ؟

لفظ «العقيدة» في اللغة العربية مشتق من كلمة « عَقَد» أي ربط وأحكم الوثاق ؛ فهي تفيد التصديق والتيقن والجزم . فالمعتقد متيقن من صدق تصوراته وانطباقها على الواقع انطباقا لا يدع مجالا للظن أو الشك .

وبهذا تتميز العقائد عن المعارف النظرية . فرغم تشابه العقيدة والنظرية من حيث البنية المعرفية، تختلف الأولى عن الثانية من حيث درجة القطع واليقين في صدق التصورات المعرفية .

وبعبارة أخرى نقول: إن الاختلاف بين العقيدة والنظرية لا يرتبط بمحتواهما الموضوعي، بل بالبعد الذاتي النفسي للناظر أو المعتقد . فالمعتقد متيقن بصدق ما عرف، جازم بتحققه.

واستخدم علماء المسلمين الأوائل لفظ «العقيدة» للدلالة على المفاهيم المنبثقة من نصوص الوحي التي يشكل مجموعها تصور المسلم الكلي للوجود ، ولم يتطور

مفهوم « العقيدة » ويأخذ المعنى المستخدم اليوم إلا في فترة متقدمة من تطور الفكر الإسلامى ، وتحديدا في منتصف القرن السادس الهجري ، حيث ظهرت مؤلفات وظفت مصطلح « العقيدة » لإعطاء تصور كلي للوجود مستمد من الكتاب والحديث ، من أهمها كتاب شرح «العقيدة الطحاوية » الذي ألفه على بن أبي العز الأذرعي (ت ٧٩٢هـ) ، وكتاب شرح « العقائد النسفية» للتفتازانى (ت ٧٩١هـ) . بيد أن القرآن الكريم لا يستخدم في معرض الحديث عن تيقن الإنسان بصدق تعاليم السماء كلمتي «اعتقد» و «عقيدة» ، بل كلمتى «آمن» و «إيمان» . فيشير إلى تصديق الإنسان للمعارف المنزلة من السماء عبر الرسل المصطفين بلفظ «الإيمان». [١]

وتتحدد مقومات الإيمان في الإسلام كما تعرضها نصوص الكتاب في خمس : الإيمان بالله، وملائكته، وكتبه، ورسله، واليوم الآخر :

﴿آمن الرسول بما أنزل إليه من ربه والمؤمنون ، كل آمن بالله وملائكته وكتبه ، ورسله ....﴾ {البقرة : ٢٨٥}

﴿ليس البر أن تولوا وجوهكم قبل المشرق والمغرب ولكن البر من آمن بالله واليوم الآخر والملائكة والكتاب والنبيين ....﴾ {البقرة : ١٧٧}

وتضيف نصوص الحديث مقوما سادسا إلى مقومات الإيمان ، فتشترط الإيمان بالقدر خيره وشره من الله تعالى ، كما ورد في حديث جبريل إذ سأل رسول الله عن الإيمان ، فأجاب : « أن تؤمن بالله وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر ، وتؤمن بالقدر خيره وشره» (رواه مسلم)

ومن البديهي أن التصديق بالكتاب يستدعي قبول ما جاء فيه من قضايا وأحكام ، مما يعني أن ارتباط النظرية بالتطبيق هو ما يميز العقيدة عما سواها من البنى الفكرية الذهنية .

فالعقيدة ليست مجموعة من التصورات ذات طبيعة نظرية محضة ، منفكة عن الحياة العملية للفرد والمجتمع ، بل هي منظومة من التصورات الهادفة إلى التأثير في العقل الإنساني، ومن خلال مجموعة القيم والمبادىء والأحكام التي تنبثق من هذه التصورات وترتكز عليها .

فالإيمان باليوم الآخر ليس معرفة نظرية كالتيقن بحركة المجرات واحتراق النجوم ، بل هي معرفة تتعلق مباشرة بمسؤولية الإنسان عن أفعاله المكتسبة في زمن وجوده الدنيوي ، وتحمله لتبعاتها يوم معاده. (٢)

ولفظ «العقيدة » في اللغات الأجنبية : Dogma - Dogme ، مشتق من اللفظ اليوناني Dokein ومعناه « يفكر ويتخيل أو يتبنى رأياً» . وكان لفظ Dogmata يطلق على النظريات الفلسفية المتباينة للتمييز بينها عند «الأكاديميين» (أفلاطون) ، و«المشائين» (أرسطو) ، و «الرواقيين» ، و «الشكاك» و «الفيثاغوريين» وغيرهم .

ويقال «دوجمات» على النظريات المسيحية لتمييزها عن النظريات الفلسفية ، وهذه هي المرحلة الأولى من تاريخ الدوجما Dogma .

أما المرحلة الثانية ففيها أصبحت «الدوجما» أو العقيدة هي القانون الكنسي الذي ينبغي أن يخضع له المؤمن ، ثم أصبح القانون الكنسي قانونا مدنيا ، وبالتالي أصبح من يعارضه ليس مجرد هرطيق وإنما مجرم في حق الدولة . وبزغ التنوير في القرن الثامن عشر في أوربا مقاوما لمعنى «الدوجما» في المرحلة الثانية (٣) فالعقيدة هي الحكم الذي لا يقبل الشك فيه لدى معتقده ، وهي أيضا الرأي المعترف به بين أفراد مذهب واحد ، كالعقيدة الرواقية ، والعقيدة الماركسية ، وتطلق في الدين على ما يؤمن به الإنسان كوجود الله ، وبعثة الرسل ، والعقاب والثواب وغيرها .

والاعتقادية أو الوثوقية أو القطعية أو التوكيدية Dogmatism مذهب الذين يؤمنون أيضا بقدرة العقل على الوصول إلى اليقين ، وهي ضد الريبية Scepticism ، والشك والنقد . وقد يطلق لفظ الوثوقي أو التوكيدي تهكما على من يتعصب لرأي يسلم به دون تمحيص ، ويحاول فرضه على غيره دون برهان. (٤)

و«عقدية» Dogmatism، مذهب اليقين أو القطعية أو الجزمية تترجم بـ «الدوجماطيقية»، وتشتق من «عقيدة» Dogma ، وهي حكمة أصلها أغريقي ، وتعني النظرية التي تقرها السلطة ، ويلزم بها الأفراد الواقعون تحت سلطانها ، أو هي المبدأ الذي يقوم عليه المذهب ، ويسلم معتنقوه بصحته ابتداء كنوع من الإيمان ، ولذلك

ارتبطت الكلمة بالدين ، لتعني ركنه ، كما تقول أركان الإسلام ، وتعني مبادئه الإيمانية الموصى بها التي لا تفسير لها سوى أنها أوامر من الله تعالى ، وبالتسليم بها يقوم الإسلام ، ولا يقوم بغيرها ، ومن ثم فالعقيدة هي مطلب الإيمان ، وهي تقابل مذهب الشك ، وتزعم أن قوى العقل قادرة على بلوغ الحقيقة إذا اعتمد الإنسان عليها بطريقة منهجية .

واعتبر «ايمانويل كانط» Kant (١٧٢٤-١٨٠٤) ، الفلسفات العقلية فلسفات عقدية، لأنها تقدم نظريات عن العالم تقطع بصحتها ، وكأنها حقائق يقينية لا تنازع ، ولذلك اعتبرت العقدية المذهب المقابل للفلسفة النقدية ، وتناهض العقدية الاجتهاد ، وترقى أن تكون جمودا مذهبيا ، ولذلك يترجمها البعض بالجمود المذهبي. (٥)

(العقيدة) أو الدوجما والدين

مما تقدم يتضح أن هناك علاقة بين «الدوجما» والدين Religion وكلمة «دين» في اللغات الأوربية مشتقة من الكلمة اللاتينية Religare أو Religio بمعنى يربط أو يصل أو يجمع . ولهذا كانت الكلمة تعنى «العلاقة» ، أي علاقة ما هو إنساني بما هو إلهي . كذلك فهي مستمدة من كلمة Religere أي يعبد بخوف واحترام. (٦) والدين عند كارل يونج «عالم النفس الشهير»، يشير إلى وجود دينامي يستولي على الذات الإنسانية ويتحكم فيها بحيث تصبح الذات خاضعة لهذا الوجود وليس خالقة له. (٧)

مما يعنى أن الدين يعبر عن العلاقة بين «المطلق» Absolut في إطلاقه والمحدود في محدوديته . ولهذا يتصف أي دين بما يلي :

١ - الاعتقاد في المطلق .

٢ - تحديد علاقة الفرد بهذا المطلق .

٣ - ممارسة شعائر وطقوس معينة .

والدين مرادف للملة، يقول الفارابى: «الدين والملة يكاد أن يكونا اسمين مترادفين(٨) وقد تبلور سلطان الدوجما فيما سمي بعلم العقيدة، وهو العلم الذي

يحتوي على كل ما يلزم المؤمن بعقيدة معينة . فنشأ ، على سبيل المثال ، علم اللاهوت في المسيحية وعلم الكلام في الإسلام . ووظيفة كل منهما تحديد بنود الإيمان ، ومن ثم فأنت لا تكون مؤمنا إلا إذا التزمت هذه البنود، وإن لم تلتزم فأنت كافر . وقد مارس كل من علم اللاهوت وعلم الكلام وظيفة التكفير ، فكُفِّر جاليليو، وأحرق جوردانو برونو حيا وعذب كامبانيللا على الخازوق ، وكُفِّر ابن رشد وقتل الحلاج والسهروردي . بل إن المذاهب المسيحية كفرت بعضها البعض كما سنرى ، وكذلك فعلت الفرق الإسلامية ، وبدلا من أن تكون العقيدة (الدوجما) مصدرا للوحدة والتعاون والتناغم ، أصبحت مصدرا للانقسام والتنازع والتناحر في بعض الأحيان» فقد أدى الاختلاف العقدي، في التاريخ الإسلامي إلى حدوث انقسامات سياسية مزقت وحدة المسلمين وأضعفت شوكتهم . فالانقسام الخارجي الشيعي في أواخر خلافة علي بن أبي طالب ، والانقسام السني الفاطمي في العهد العباسي ، وما تبعه من انقسامات سنية شيعية ، ثم الانقسام السني الشيعي الاثنى عشرى الذي خط الحدود الفاصلة بين الدولتين العثمانية والصفوية ، وغيرها من الانقسامات التي عرفها تاريخ الإسلام السياسي أدت إلى إضعاف الأمة وتبديد طاقتها. بل إن الانقسامات العقدية السياسية لم تقف عند حدود الفرق الكبرى ، كالشيعة والسنة ، بل استمرت داخل هذه الفرق . ولا شك أن الانقسامات السياسية لا ترجع جميعا إلى اختلافات عقدية محضة . فالانقسام الأموي العباسي لم يكن قائما على أساس عقدي، وإن لعبت العقيدة دوراً هاماً في بداية الصراع بين البيت الأموي من جهة والبيت الهاشمي ، بفرعيه العلوي والعباسي من جهة أخرى . بيد أن خطورة الانقسام العقدي تمثلت تاريخيا في تكريس التقسيم وصعوبة تجاوزه. [٩] فأين تكمن جذور التكفير ؟ وهل مصدر الانقسام والتنازع والتناحر كامن في الدين أم في «الدوجما »؟ وهل هناك علاقة بين «الدوجما» و «التعصب» ؟

الدوجما و « التابو » Taboo

تكمن جذور «الدوجما» Dogma في فكرة «التابو» Taboo التي وجدت عند الإنسان البدائي ، والتي كشف عنها عالم النفس الأشهر «سيجموند فرويد » Freud في مقالاته

التي نشرها عن «الطوطم والتابو» بدء من عام ١٩١٣ ، وأراد بهذه المقالات إثبات وجود تشابه بين حياة الإنسان البدائي (الهمجي) النفسية والمصابين بأمراض نفسية . وقد نبه إلى إنه: «على القاريء ألا يتخوف من احتمال نزوع التحليل النفسي إلى إرجاع شيء معقد كالدين ، إلى مصدر واحد مفرد» . فالأصل التاريخي لهذه الظاهرة التي قام بدراستها (المحرمات أو المقدسات (التابو) والنظام الطوطمي) غير معروف . لذا أضطر فرويد لسد هذه الثغرة إلى الرجوع إلى نظريته العامة في الانفعال . فقال إن المصدر الأوحد للنظام الطوطمي هو فزع الهمجي من سفاح القربى . فهذا الدافع هو الذي أدى إلى زواج الأباعد . إذ يعد كل من انحدر من نفس الطوطم مشاركا في الدم ، أي من نفس العائلة ، وتعتبر أية صلات عائلية مهما بعدت، من الموانع التي تحول بصفة مطلقة دون أية معاشرة جنسية .

وانتهى فرويد - من زعمه هذا - إلى الربط بين ما تنهى عنه الطوطمية (عدم قتل الحيوان الطوطم، وعدم استعمال أية امرأة تابعة لنفس الطوطم لأية أغراض جنسية)، وجريمة أوديب الخاصة بذبح أبيه ، وجريمته الثانية عندما اتخذ أمه زوجة له . والتوافق من جانب آخر بينهما وبين الرغبتين الأوليتين للطفل اللتين تتركز أغلب الظن معظم الأمراض النفسية حول كبتهما أو إعادة إيقاظهما. [١٠] و «التابو» يعني أن ثمة أشخاصا أو أشياء قد عزلت وأصبحت « مقدسة » ولا يجوز الاقتراب منها فضلا عن نقدها ، وإلا فالموت هو العقوبة لمن يجرؤ على مخالفة ذلك ، ومن هنا فإن التابو ينطوي على أمر « مطلق » Absolut ، فأساس التابو هو الفعل الممتنع .

غير أن «التابو» الخاص بالإنسان البدائي لم يختف قط ، وإن اتخذ أشكالا متنوعة عبر العصور والمجتمعات المختلفة ، وإذا كان بزوغ الفكر النقدي منذ عصر التنوير في القرن الثامن عشر ، كشف لنا عن حقيقة «التابو» فإنه لم يقض على الوظيفة الاجتماعية الأخلاقية الدينية للتابو . وكل الممنوعات الأخلاقية والتقليدية التي تحكمنا حتى هذه اللحظة لها علاقة جوهرية بهذا التابو البدائي ، وتفسير التابو قد يلقي أضواء كاشفة على الأصول الغامضة لـ «المطلق» [١١] غير أن القول بأن «المقدس» مساو لـ «المطلق» ، وقصر ذلك على الدين فقط ، على اعتبار أن الدين مطلق ، غير

صحيح على إطلاقه ، ذلك لأن ثمة أيديولوجيات Ideologies علمانية (كالماركسية) تقدس المطلق ، وهي بهذا المعنى أشكال من الأديان العلمانية .

هذا من ناحية، من ناحية أخرى ، فإن من يقرأ « أدورنو» و «هوركهيمر » في كتابهما «جدل التنوير» ، سيجد أن عقلانية عصر التنوير لم تسحق التابو تماما ، وإنما على العكس خلقت أساطير جديدة ، عندما ارتقت بالعقلانية نفسها إلى مستوى المطلق . يقول أدورنو وهوركهايمر في كتابهما : «إن الإنسان المعاصر يسير على نفس منوال الإنسان الأول ، في إضفاء الطابع العقلي على كل الأشياء ، حتى أنه يتجه إلى تكوين أسطورة جديدة ، ذلك لأن عقل التنوير قد تبنى مفاهيم هذه الأسطورة التي تحكم العقل وتتخذه أداة لتحقيق مصالحها ، بدلا من تأملها وتحليلها ونقدها ، أي أن العقل نفسه قد تحول إلى أسطورة ، ومضى يعقلن كل مجالاته الحياتية بدلا من أن يمارس نقده لذاته». (١٢) ناهيك عن أن القول بوجود مجتمعات بدون « تابو» أسطورة ، وربما أيديولوجية .

الأسطورة والدين والأيديولوجيا

أبرز ما يميز الأسطورة هو ارتباطها بالدين ، فقد كانت الأسطورة في أبسط أشكالها، وأشد مظاهرها فطرية تتضمن بعض الدوافع التي تعد بمثابة تباشير لمثل دينية عليا. فالأسطورة منذ البدء دين بالقوة أو هي ديانة بدائية ، ومن ثم تحمل الأسطورة طابع القداسة. (١٣) فالحقائق الأسطورية حقائق مقدسة ، تشير إلى الاعتقاد بواقعية وقدسية الموضوع الأسطوري، ففي الأسطورة تعتبر الكلمات أو الشخصيات أو الأعمال نفسها التي تروى ذات قوة وفضائل ومعان خاصة بها. (١٤)

هذه القدسية التي تتسم بها الأسطورة تجعلها تميل إلى القطعية والدوجماطيقية ، فالأسطورة تحوي مجموعة من المعتقدات الجازمة الصارمة التي لا تقبل الجدل أو النقاش . من هنا فإن عالم الأسطورة أقرب إلى عالم المحرمات والواجبات ، منه إلى عالم الحقوق والواجبات . وليس أدل على ذلك من ظهور فكرة « التابو» Taboo في عالم الأسطورة ، وكما رأينا ففي ضوء فكرة «التابو» يكون الإنسان واقعاً تحت ضغط

مستمر ، محصوراً في دائرة ضيقة من الأوامر والنواهي ، والمحرمات والممنوعات، واللامساسات والمقدسات .

«ولا يكتسب الإنسان في هذا المجتمع ، بالتالي ، منزلة عالية تميزه عن غيره ، بل كان ينظر إليه باعتباره مجرد جزء من المجتمع ليس له مكانة أو درجة أعلى من الأفراد الآخرين فيه ، ومن ثم كانت الحياة في أرفع أشكالها وأوضاعها تتمتع بدرجة دينية واحدة ، فالناس والحيوانات والنباتات ، كلها على قدم المساواة. [١٥] من هنا فنحن نصادف في المجتمعات الطوطمية - حسب تعبير فرويد - طوطماً نباتياً كما نصادف طوطما حيوانيا ، ولاشك أن فكرة الطوطمية نفسها تعني غياب عنصر الشخصية الإنسانية ، فالإنسان في ضوء هذه الفكرة يمتد بجذوره إلى العالم النباتي أو الحيوانى أو كليهما معا ومنها يستمد شرعية وجوده ، إذ تذوب الشخصية الإنسانية في الكيان الاسطوري الموحد .

وإذا كان الفكر الاسطوري فكراً سكونيا، ينحو نحو الثبات والجمود والاستقرار فإنه ضد الدينامية والحركة والصيرورة، وأميل إلى المحافظة، لذا قيل إن الأيديولوجيا هي المعادل الوظيفي للأسطورة . فالأيديولوجيا عند «كارل مانهايم» Mannheim (١٨٩٣-١٩٤٧) تنزع إلى إيقاف التغير، وتنظر إلى الوضع الراهن بعين الرضا وتتمنى الحفاظ عليه ، وتعمى عن رؤية عيوبه ، من هنا نشأ الزيف والتحريف (تحريف الحقائق) مع الأيديولوجيا. فالأيديولوجيا مركبات أفكار توجه النشاط نحو المحافظة على بقاء النظام القائم» [١٦] على العكس تماما من اليوتوبيا Utopia التي تتسامى على الأمر الواقع وتميل حين تتحول إلى سلوك إلى تحطيم نظام الأشياء السائد آنذاك تحطيما جزئيا أو كليا. [١٧]

على هذا النحو تتعارض الأيديولوجيا مع حركة التاريخ ، باعتبارها تميل إلى إيقاف هذه الحركة أو على الأقل إبطاء مسيرتها ، عن طريق تشكيل إدراكات سكونية للظروف المتغيرة، وهو ما دفع «كارل ماركس» Marx (١٨١٨-١٨٨٣) إلى نبذها والهجوم عليها في كتابه «الأيديولوجيا الألمانية» موحدا بينها وبين الدين والأخلاق والميتافيزيقا. [١٨]

هذا التوحيد بين الأيديولوجيا والدين لم يقتصر على ماركس وحده وإنما امتد إلى عدد كبير من المفكرين، منهم «فويرباخ» Feuerbach و « فرويد » Freud ، و «باتريك كوربت » Corbete ، و «ألاسدير ماكنتير» Macintyre وغيرهم ، بل إن كلا من كوربت وماكنتير اتجاها إلى تناول المسيحية ذاتها باعتبارها أيديولوجيا ، وتناول كوربت «الماركسية» و «الكاثوليكية» و «الديمقراطية» كأمثلة أساسية للمعتقد الأيديولوجي، وذلك على الرغم من اعتقاده بوجود مئات بل آلاف من الأمثلة الأخرى تشمل «الغاندية» و «النازية» و نظرية الحق الإلهي للملوك». (١٩)

بيد أنه إذا كان من الممكن جدلاً التوحيد بين الأيديولوجيا والدين من منطلق قيمة المعتقد بالنسبة لكل منهما ، فإنه ينبغي أن نفرق بينهما -كما سبق وبيننا- على أساس أنه إذا كان أصحاب الفكر الأيديولوجي يحاولون إيجاد تبريرات تحقق شرعية معتقداتهم عن طريق علم الاجتماع أو الفلسفة الاجتماعية ، فإن رجال الدين - على العكس من ذلك - لا يحاولون تبرير معتقداتهم الدينية من خلال علم التوحيد أو الكلام منظورا إليه باعتباره نسقا دنيويا مستقلا بذاته مما يجعل علم التوحيد أو الكلام ممكناً. (٢٠)

والواقع أن الصراع السياسي منذ النصف الأخير من القرن التاسع عشر - حسب أيكن - اكتشف في الأيديولوجيا Ideology سلاحا فعالا في المساعدة على قهر الخصوم السياسيين . « لقد أدرك المتصارعون أن زعزعة ثقة الخصم في عدالة وصلاح قضيته أو تقويض معتقداته وتسفيهها ربما تكون أنجع من هز السلاح في وجهه أو طعنه به في ظهره ، فالحرب الفكرية أصبحت تسبق وتواكب وتعقب معارك السلاح وكان الماركسيون أول من فطنوا إلى أهمية هذا السلاح واستخدموه بكفاءة ودهاء . وهكذا أسفر النشاط الأيديولوجي المحموم القائم على هدم الأفكار والفلسفات الموروثة وبناء أفكار وفلسفات جديدة عن استحداث تعديلات عديدة على مفهوم الأيديولوجيا ذاته. (٢١)

أضف إلى ذلك أن غياب الأيديولوجيا ليس دليلا كافيا على مصداقية فكرة « نهاية الأيديولوجيا» التي بدأ يتردد صداها منذ العام ١٩٨٩ بانهيار الاتحاد السوفيتي - رغم

ما تتسم به كلمة النهاية من جاذبية وإغراء، فالأيديولوجيا كما وصفها وبحق « لويس ألتوسير» (خالدة) ولن تتوقف أو تنتهي في عصر معين ، وكل ما في الأمر أنها تنحو إلى التجدد باستمرار .

العقيدة والتعصب

إذا كانت «الأيديولوجيا» بنزعتها المحافظة هي المعادل الوظيفى للأسطورة ، وإذا كانت الأسطورة هي دين بالقوة ، والأيديولوجيا هي أحد الأشكال العلمانية للدين ، فإن المحافظة تعادل الدوجماطيقية . وإذا كانت الدوجماطيقية هي المطلقية ، والمطلقية بدورها تنحو إلى استبعاد وإقصاء الآخر ، فإن المطلقية تفضي بالضرورة إلى التعصب بلا حدود . ولأن العقيدة الدينية – كما سبق وبينا – تقوم على فكرة « المطلق» (الاعتقاد في المطلق ، وتحديد علاقة الفرد بهذا المطلق) فإن السؤال الذي يفرض نفسه هو: ما هو السبيل إلى تعايش الأديان الإحدى عشر في عالم اليوم، تعايشا سلميا، وهي: الزراد شتية، الجينية، الشنتوية، البوذية، الكونفوشية، الهندوسية، السيخية، اليهودية، المسيحية، الإسلام، البهائية ؟

في العام ١٩٦٨ انعقد أول مؤتمر يضم ممثلين عن هذه الأديان الإحدى عشر، في كلكتا في الهند، وكان موضوع المؤتمر: «مغزى الدين في العالم الحديث». دارت أبحاثه كلها على أن أي دين لا يملك الحقيقة المطلقة ، وإنما يملك شكلاً من أشكالها. ولهذا ليس من مبرر لتعالي دين على آخر ونفي هذا المبرر ينطوي على إثبات مبرر آخر هو ضرورة تلاقي الأشكال المتباينة باعتبارها وجهات نظر لحقيقة مطلقة، وبالتالي فليس من حق أي دين تحديد هذه الحقيقة المطلقة ، لأن تحديد دين ما لهذه الحقيقة ينطوي على حذف الأديان الأخرى. (٢٢)

ومع تصاعد العنف والإرهاب في الربع الأخير من القرن العشرين، والتنامي المفرط للأصوليات الدينية في العالم أجمع ، وبسبب خطورة هذه الأصوليات على تحقيق السلام العالمي أو الكوكبي ، تبنت الأكاديمية الأمريكية للآداب والعلوم دراسة هذه الأصوليات تحت عنوان « المشروع الأصولي » ولمدة خمس سنوات ابتداء من عام (١٩٨٨-١٩٩٣) وصدرت عن هذا المشروع خمسة مجلدات تناولت الأصولية

الإسلامية في الشرق الأوسط ، والأصولية البوذية في سري لانكا وبورما وتايلند ، والأصوليتين الهندوسية والسيخية في شبه القارة الهندية .

وانتهت إلى أن بزوغ هذه الأصوليات لم يكن مجرد رد فعل ضد الرؤى الكونية الجديدة التي تهدد تراثها ، بل كان بزوغها بهدف تأسيس أنظمة سياسية تستند إلى مطلق أصولى ، وتتخذ من الإرهاب وسيلة لتحقيق هذا التأسيس .

وحيث أن المطلق الأصولي بحكم طبيعته واحد لا يقبل التعدد فإن تعدد المطلقات الأصولية بتعدد الأصوليات الدينية يدخلها بالضرورة في صراع ، يطلق د. مراد وهبه عليه «صراع المطلقات » ، فالصراع العربي الإسرائيلي هو صراع مطلقات في نهاية المطاف، فثمة وحدة وصراع بين الأضداد في منطقة الشرق الأوسط ، «الوحدة » في أن كلاً من الأصولية الإسلامية والأصولية اليهودية تريد تجسيد مطلق معين في الواقع، وثمة صراع في نفس الوقت بين هذين المطلقين. «وصراع المطلقات لا تستقيم معه الدعوة إلى سلام العالم ، فسلام العالم ليس ممكنا إلا بسلب الدوجما من الدين، أي نفي الدوجماطيقية.. والمفارقة هنا أن تعدد المطلقات مهدد للمطلقات. ومن شأن هذا التهديد أن يقضي مطلق على باقي المطلقات». (٢٣)

هكذا نجد أن موضوع «العقيدة» و «الاعتقاد» من أكثر الموضوعات تعقيدا وثراءً في الوقت نفسه، بحيث يصعب أن يحيط به باحث واحد أو مجموعة من الباحثين ، فضلا عن عدم إلمام علم واحد أو أكثر بهذا الموضوع الشائك والشائق ، وحتى « ماكس شيلر» Schiller (١٨٦٤-١٩٣٧) الذي أفرد مؤلفا مستقلا لمناقشة الاعتقاد ومشاكله عام ١٩٢٤ تحت عنوان «مشكلات الاعتقاد» Problems of Belief ، بدأ بالقول بأن هذا الموضوع يقع على الحدود بين علمي المنطق والنفس ، وانتهى إلى الجزم بأنه يمت بصلات حيوية لا إلى المنطق والدين وعلم النفس فحسب ، بل وإلى العمل ، وإلى كل جانب من جوانب الحياة والنشاط الإنساني. وأن هذه الصلات هي من التشابك والأهمية بحيث يواجَه دارس الاعتقاد في النهاية بأشد المسائل إيغالا في الميتافيزيقا.. فالاعتقاد هو المركز الذي تشع منه الأضواء الهادية إلى أغلب ما في الفلسفة من مشكلات شائقة».

لذا سوف نتناول هذا الموضوع في ضوء علم تاريخ الأفكار The History of Ideas وليس أي علم آخر ، لأنه يركز على العالم الباطني للأفكار التي تحظى بالانتشار على نطاق واسع، حتى ولو كان في رحابه نطاق كالفلسفة، كذلك الأفكار التي تتجاوز الأفراد من خلال الجماعات الأكبر والحركات الأكبر للمجتمعات. فهو العلم النموذجي لدراسة العلاقة بين النطاقات والمجالات المعرفية المختلفة ، وهو يتتبع الأفكار في أي نطاق أو مجال يعثر عليها فيه ، كما يبرز الطريقة التي تميل بواسطتها أفكار مجال ما إلى الهجرة إلى مجال آخر ، وحسب « ميشيل فوكو » : فإن تاريخ الأفكار يتتبع المبادلات التي تتم بين الميادين المعرفية المختلفة وهجرة الأفكار بينَّ بعضها البعض، وذلك من خلال إبراز كيف تنتشر المعرفة وتكون مناسبة لولادة مفاهيم فلسفية تفصح عن نفسها أحيانا وعند الاقتضاء في الآثار الأدبية.. كيف تهجر المشاكل والمفاهيم والأفكار المحورية الحقل الفلسفي (أو الديني) الذي تشكلت فيه إلى خطابات علمية أو سياسية. (٢٤)

وكما سيتضح في أثناء هذا البحث ، أن مفهوما مثل « الدوجما » Dogma أو « التابو» Taboo أو «المطلق» Absolut، على سبيل المثال انتقل من الأسطورة إلى الدين والفلسفة والسياسة بل والعلم أيضا ، وسرعان ما انتشر في شتى أنحاء الأرض ، وأثر بعمق في سائر المجتمعات والأجناس البشرية .

أضف إلى ذلك أن تاريخ الأفكار يمكننا من التمييز بين المعتقدات الدينية والعقلية، وما هو تيولوجي وأيديولوجي ، وما هو أسطوري وميتافيزيقي ، وهي المفاهيم والأفكار التي توجد متداخلة ومتشابكة بحيث يصعب الفصل بينها في الواقع ، وذلك باستخدام المنهج الجنيالوجي عند «نيتشه» Nietzsche (١٨٤٤-١٩٠٠) الذي يهتم بمسألة « الأصل » Archy أو النشأة ، وهي من المسائل المحورية في تاريخ الأفكار ، والمعنى الحرفي لكلمة « جنيالوجيا » Genealogie هي دراسة النشأة والتكوين لإثبات النسب . والوقوف عند الأصل ، وهو ما أكده نيتشه في مقدمة كتابه الذي يحمل الكلمة عنواناً. (٢٥)

فالمعنى المباشر للجنيالوجيا ، دراسة النشأة والقيام بعرض تاريخي للوقوف عند الأصل الذي صدر عنه المفهوم ، والذي غذاه منذ البداية فطبعه بطابعه . بيد أن

نيتشه قد تجاوز هذا المعنى المباشر إلى ما هو أعمق من ذلك ، وحسب هيدجر Hiedegger (١٨٨٩-١٩٧٦) في كتابه عن نيتشه: «لا يعني الأصل هنا السؤال : من أين صدرت الأشياء؟ بل أيضا.. كيف تكونت؟ إنه يعني الكيفية التي تكون عليها». [٢٦] وعلى ذلك فتناولنا لجنيالوجيا المفهوم يدور أساسا حول الكيفية التي تشكل عليها في الوقت الذي ولد فيه وازدهر لبيان ماهيته كما ظهر لأول مرة .

وهو الأمر الذي يدفعنا إلى العودة إلى الوراء إلى ما قبل عالم الأسطورة ، وما قبل الدوجما Dogma ، وهنا سنكتشف أن العقيدة لا تكشف عن نفسها في الأسطورة أو التأملات اللاهوتية والفلسفية ولا في التصورات المختلفة لها فحسب وإنما في الحكمة العملية والحياة اليومية فضلا عن الطقوس والشعائر .

ما قبل «الدوجما» أو العقيدة

كان «فيستيل دى كولانج» Fustel de Coulanges هو أول مؤرخ في القرن التاسع عشر، يقوم بمحاولة متكاملة لتفسير سائر نواحي حياة اليونان والرومان السياسية والاجتماعية بإرجاعها إلى صورة الإيمان القديم واتجاهه ، في مؤلفه الشهير المعنون بـ «المدنية القديمة» La cite Antique ، وبذلك وضع الأساس لصورة جديدة ومبتكرة لـ «علم الاجتماع الديني» .

يقول «كولانج»: «من الصعب القول بأن التقدم الاجتماعي كان نتيجة للتقدم في الدين ، ولكن من المؤكد أن الاثنين حدثا متلازمين ، وكان بينهما توافق ملحوظ . ومن الواجب أن تراعى الصعوبة غير العادية التي واجهت تكون المجتمعات المنظمة في العصور البدائية ، فإن إقامة قواعد معينة للحياة ، وقيام سلطة حاكمة ، وحصولها على الطاعة ، لكي يتسنى للمنطق أن يسيطر على العاطفة ، كما يتيسر للمنطق العام التسلط على المنطق الفردي ... كل هذه المسائل قد تطلبت شيئا أقوى من القوة الطبيعية ، وأوفر احتراماً من الصالح الذاتي ، وأعظم يقينية من أي نظرية فلسفية ، وشيئا أشد رسوخاً من مجرد الاتفاق العادي ... إنه شيء يقبع في أعماق كل القلوب على السواء ، وهناك يكمن ويستمد سلطته . هذا هو تماماً دور الإيمان . فليس هناك من يقدر على فرض مثل هذه السلطة على العقل كالإيمان .. إنه بباطننا ، ولن يفارقنا أبداً ، ويخاطبنا في كل آن ، وعندما يأمرنا بالطاعة ، نطيع ، وعندما ينصحنا بالقيام ببعض الواجبات، ننصاع لها. ربما استطاع الإنسان أن يسيطر على الطبيعة ولكنه سيظل على الدوام خاضعاً لفكره».(٢٧)

هذا النص على طوله، يطرق ظاهرة الإيمان بعمق ، ويراها ظاهرة تاريخية محضة، ويقدمها وفقاً لأهميتها التاريخية . هذا من ناحية، من ناحية أخرى يؤكد على أن المعتقدات التي اتبعها الإنسان يمكن أن تفهم بوضوح من أفعاله ، أكثر مما تفهم من أفكاره. فإذا أردنا - حسب كولانج - كشف النقاب عن الباطن الأزلى للدين، فيجب أن يكون مرشدنا هو الطقوس لا الأساطير .

فلم يكن الدين البدائي قط مجموعة من «الدوجما» العقائد. إنه لم يكن نظريا على الإطلاق ، بل كان عملياً على الدوام . فهو لم يتطلب من الناس «نظرات» معينة عن «الالهى» بل وضع إرشادات شملت الحياة بأسرها، ولم يترك سبيلا على الإطلاق لحرية الاختيار. فإذا نجحنا في تقدير مجال هذه القواعد والأحكام والمعايير بأكملها، واستطعنا أن ندرك : السلطة التحكمية المباشرة التي حكمت بواسطتها وجود الناس وأفعالهم، لأمكننا حينئذٍ فقط أن نتصور الاعتقاد البدائي تصوراً كافيا.(٢٨)

الطقوس أكثر أهمية إذن من الأسطورة، باعتبارها العنصر الدائم الحقيقي «المحافظ» في كل الأديان . فالأسطورة تجئ وتذهب وتتحرك ببطئ من مشهد إلى آخر، ويعيد ذكرها كل جيل في صورة أخرى، فيضيف كل جيل عناصر جديدة إلى التراث الموروث من الماضي، ولكن يبقى وراء كل هذه التغيرات التي تحدث من عنصر إلى آخر شيء ثابت يتحدى تأثير الزمن ، هذا هو الشيء الذي يجب الاعتراف به باعتباره يحتوى على التقاليد الدينية .

ولا يوجد دين يخلو تماما من الطقوس، والطقس الدينى عبارة عن مجموعة من الممارسات النمطية التي يجب على الممارس لها ألا يعدل فيها قليلاً أو كثيراً وألا يحيد عنها قيد أنملة . فمعظم الطقوس والشعائر الدينية تتخذ صفة العمومية والإطلاق بحيث لا يجوز لأي شخص أن يدخل أي تعديل أو أن ينقص أو أن يزيد في الطقس أو الشعيرة الدينية ، وإلا اعتبر هرطوقياً وزنديقاً . .

والطقس أو الشعيرة يرمزان إلى أشياء معينة، وقد يكونا تذكرة بقصة وقعت، وهما يرتبطان بالطبيعة الإنسانية ذاتها ، ولا غنى للإنسان في تدينه عنهما. وتوجد ثمة مقومات أو عناصر مشتركة بين الطقوس الدينية جميعاً في مختلف العصور، نلخصها فيما يلي :

أولا: عدم قابلية الطقس أو الشعيرة للتطور أو التنقيح أو الزيادة أو النقصان.

ثانيا: عدم جواز توجيه النقد إلى الطقس أو الشعيرة الدينية ، وإلا تعرض الناقد للاتهام بالهرطقة أو الزندقة .

ثالثاً: الرمزية .

والرمزية في الطقوس الدينية أشبه بالحياة في الجسم، وبدون الرمز لا يكون للطقس أية فاعلية في نفوس الممارسين له أو المؤمنين به. فالرمز في الطقس يجعل الممارسين له يستشعرون أنه متجدد الحياة باستمرار في كل مرة يكررونه ، ذلك أنه ينتقل من الماضي إلى الحاضر بتواتر مستمر وبغير انقطاع على الإطلاق .

كما أن للرمز في الطقس وظيفة أخرى هي وظيفة التمثيل وتقديم الأحداث التاريخية في صورة أدائية، إذ أن المشاركين فيه يشتركون في تمثيلية وضعت بتفاصيلها، أثناء ذلك يتم تدريب الأجيال الجديدة من الصغار على ممارسة تفاصيل الطقس، ذلك لأن الطقس ليس مجرد كلمات تقال وليس مجرد وصف لما ينبغي ممارسته، بل هو ممارسة فعلية وأداء بطريقة معينة . وخير مثل معروف على التمثيل الدرامى للطقوس كما لاحظ «ليفى بريل» ظاهرة تناول القربان المقدس، وطريقة الاحتفال برأس السنة في بابل .. « ففى كل احتفال برأس السنة كان البابليون يعيدون تمثيل انتصار مردوك على قوى الفوضى في أول أيام السنة الجديدة، عندما خلقت الدنيا ، فكانوا ينشدون في هذا الاحتفال السنوى ملحمة الخليقة». (٢٩)

الوظيفة الثالثة للرمزية في الطقوس ، هي وظيفة اجتماعية تجميعية ، فالمناسبات الطقسية يتجمع فيها أبناء الدين الواحد ، وهي فرصة لتجميع القلوب وإبراز وحدتهم. وإذا قبلنا تقسيم برتراندرسل للأديان: «أديان فردية » تهتم بعلاقة الفرد بالله ، و «أديان جماعية » تهتم بصفة أساسية بعلاقة المجتمع بالفرد وعلاقة الفرد بالله من خلال المجموع ، فإنه تبعاً لذلك فإن الطقوس في النوع الثاني من الأديان لها وظيفة سياسية وعسكرية . ذلك أن الطقس في تلك الأديان لا يكون مجرد تذكرة ، بل يكون في نفس الوقت أداة للاستعداد لتجميع القوى لتحقيق نظام سياسي معين أو للتجهيز لشن حرب على أعداء الدين ، أو أعداء المجتمع ، أو لوضع نظام اجتماعي معين يسير المجتمع وفقه .

والواقع أن الرمزية التي يتضمنها الطقس قد تغيب عن أذهان الكثير ممن يمارسون الطقس ، فهم يمارسونه دون أن يدركوا ما يتضمنه من رموز تشير إلى حقائق تاريخية معينة. (٣٠)

بيد أن كلمة «دين» - كما يؤكد كولانج - لم تكن تعني عند القدماء نفس المعنى الذي تعنيه عندنا. فلم يكن لدى الدين القديم أي غاية لإعلاء شأن الإنسان وجعله يتأمل المطلق حتى تصبح معرفته مستطاعة بإتباع أي وسيلة . يقول « كولانج » : «كان هذا الدين نظاماً شاملا من العقائد المفصلة، وكان من الضروري مراعاة الطقوس المعينة ، ولم يكن هناك حاجة إلى السؤال عن معناها . فليس هناك شيء ما يفكر فيه، أو بحاجة إلى تبرير . والدين الذي يعني عندنا الآن مجموعة من «الدُوجما» وعقيدة عن الله ، وبياناً خيالياً للاعتقاد في الأسرار التي بباطننا ، والتي تحيط بنا ، كان يعني عند القدماء الطقوس والأفعال الظاهرية الدالة على الخضوع والعبادة . ولم يكن للتفكير النظري إلا نصيب ضئيل . فكل شيء يعتمد على العادات . إنها عادات إرغامية ، أصفاد تربط الناس بعضهم ببعض Ligere religo ، فقد كان الدين رابطة طبيعية ، قيداً يقيد به الناس كالعبيد . خلق الإنسان الدين ، غير أنه قد أصبح خاضعاً له ، وكان القانون القديم لا يقدم أي مبررات ... ولماذا يلزم نفسه هنا بفعل هذا ؟ إنه لم يكن مرغماً على تقديم أي دوافع . فهو قائم لأن الآلهة قد أمرت به . فالكتب القديمة للقانون عند اليونان والـ Carmina عند الرومان ، كانت غير قابلة للتغيير . وتغيير أي حرف مفرد منها ، أو استبداله كلمة بأخرى ، وتعديل إيقاع الكلمات نفسه يعني القضاء على القانون ذاته ، لأنه يهدم الصورة المقدسة التي كشفت عن نفسها للإنسان، كان القانون يماثل الصلاة التي كانت محببة للآلهة فقط ، عندما تنطق وفق عبارة مقررة . وتصبح على الفور مدنسة ، إذا حاد أي شخص عنها ، أي بمجرد تغيير كلمة واحدة منها . ولم تكن هناك مدينة لا تمتلك طائفة كبيرة من التراتيل الخاصة بمدح آلهتها. وقد تتغير العادات والأفكار الدينية بمرور الزمن، أما كلمات هذه التراتيل وإيقاعها، فإنها تبقى بغير تغير على الدوام.. وكان الناس ينشدونها في أعيادهم دون فهم لها». (٣١)

وحسب «كاسيرر» فقد حاول كولانج استخدام هذا المفتاح لولوج أقدس المقدسات في إيمان القدماء ، فذكر أنه يكفي أن نتمثل جوهر العبادات وقلبها بخيالنا ، وإذا قمنا بذلك ، فلن نضل الطريق أبداً إلى هذه المعرفة . وقد ظن كولانج أنه قادر على إثبات أن «عبادة الموتى» هي الرابطة الباطنية التي تربط جميع تعبيرات الإيمان المتنوعة

والمختلفة ظاهريا بعضها ببعض . فإن جذور كل نظم العبادة المقدسة تمتد إلى عبادة الموتى ، وليس هناك رابطة أقوى وأشد رسوخاً من الرابطة التي تربط الفرد بعائلته وبأبيه وبأسلافه - وقد عرف الفرد في الأزمنة الأولى ، وشعر بأنه ليس وحدة منعزلة ومستقلة ، بل إنه حلقة في السلسلة غير المنقطعة ، التي تربط وجوده بوجود أسلافه، الذين تلاشوا . ولم تكن هذه الرابطة بأي معنى من المعاني من النوع الروحي المحض. إنها رابطة مادية ، لأن الأموات كانوا أمواتاً في الظاهر فقط . فقواهم لم تخمد . إنها تعمل وتعمل ، وتجعل الأحياء يعرفونها كحاضر دائم ، كوجود مباشر . إن أصحاب الدار من السلف يعيشون في محيط العائلة ، ويتلقون في هذا المحيط القرابين المعهودة ، ويشتركون في جميع الواجبات ويحتلون مكان الصدارة إلى جانب النار التي توقد من أجلهم ، والتي تبقى متقدة لا تتغير من جيل إلى الجيل الذي يليه».

كان هذا الأساس الرئيسي للإيمان كما بينه كولانج، وأراد بذلك تعديل الأفكار الشائعة والقديمة الخاصة بـ «تعدد الآلهة» . ويمثل تعدد الآلهة عنصراً واحداً فقط من دين القدماء وهو اللجوء إلى الطبيعة . ومن المستطاع محاولة فهم معبد الآلهة في «أولمبيا» ، إذ كان ينظر إلى كل إله باعتباره ممثلا لقوة خاصة في الطبيعة ، لكن هذه الآلهة الأولومبية ليست بداية الدين - عند كولانج - فالإيمان الذي اختار صورة من صور الطبيعة الخارجية ، وخصها بعبادته ، قد سبقه إيمان آخر كان وثيق الصلة بالعقل الإنساني، ومنه يستمد قوته ، لقد كان موضوع عبادته هو « عبادة الأسلاف »، أسلاف السلالة، ورمزه هو «المدفأة» و «البيت» .

ويفسر ذلك بقوله: « لم تكن النار المشتعلة في المدفأة في اعتقاد الإنسان البدائي ناراً طبيعية . فهو لم يعتبرها مجرد عنصر طبيعي يشتعل ويحترق ، ويحول العناصر، ويصهر المعادن ، ويستفاد منه في الصناعة الإنسانية. بل كانت نار المدفأة من نوع آخر.. إنها كانت ناراً خالصة تشعل بمصاحبة طقوس معينة.. ويستمر اشتعالها باستخدام أنواع معينة من الخشب. إنها كانت ناراً نقية عفيفة، تحرم العملية الجنسية في حضرتها ... وبعد ذلك عندما تحولت نار المدفأة إلى صورة (الفستا) العظيمة . أصبحت ربة النار (فستا) إلهة عذراء ، لا تمثل للعالم الخصوبة أو القوة ، بل تمثل

نظام الأشياء ... ولم يكن هذا النظام بالنظام الصارم المجرد الرياضي . أو القانون التحكمي المحتم للضرورة ، الذي عرفه الإنسان منذ أمد بعيد في الظواهر الطبيعية.. إنه كان نظاماً أخلاقياً . فقد اعتقد أنه نوع من الروح العالمية ، التي تسيطر على الحركات المختلفة في العالم الطبيعي ، تماماً كما يسيطر العقل الإنسانى على أفعال أعضاء الجسم». (٣٢)

هكذا أثرى «كولانج » علم الأديان المقارن ، بفكرته القائلة إن دراسة «الطقوس» توصلنا أعمق أعماق المعتقد الديني، وأصبح الاعتماد على العادات والعبادات بدلا مما هو معطى في الأفكار الدينية في الأساطير، مبدأ يمكن البرهنة عليه بالرجوع إلى تاريخ الأديان الشرقية. حقاً إن الطقوس عنصر عميق باق في حياة الناس الدينية أكثر من الأسطورة. وحسب العالم الفرنسى «دوتيه» E. Doutee «فبينما تتغير المعتقدات تظل الطقوس سائدة مثل بقايا الحيوانات الرخوية التي تساعدنا على تحديد العصور الجيولوجية». (٣٣)

وأيد تحليل الأديان الراقية، كما الأديان البدائية، هذا المبدأ وتلك النظرة، واستفاد «روبرتسون سميث» R. Smith في كتابه النموذجي «دين الساميين» أو محاضرات في ديانة الساميين Lectures on The Religion of The Semites من المنهج القائل بأن أصوب طريقة لدراسة التمثلات الدينية هو البدء بدراسة الأفعال الدينية. (٣٤)

وبدأ الدين اليوناني ذاته اعتماداً على هذا المبدأ أو الأساس المفيد في ضوء جديد وواضح، وكتبت المس جين ألين في «مقدمة لدراسة الدين اليوناني»: «الدين اليوناني كما يظهر في الكتب الشعبية ، وفي الأبحاث الأكثر جدية، يعتمد أساساً على الأساطير، ولم تظهر أية محاولة جادة لبحث الطقوس الدينية اليونانية، وإن كانت وقائع هذه الطقوس أسهل في إثباتها وتحقيقها وأكثر ثباتاً، كما أنها ليست أقل شأناً من حيث الأهمية. فإن سلوك أي شعب تجاه آلهته سيظل دائما مفتاحاً لمعرفة معتقداته. وتعتمد أول خطوة في أية دراسة علمية للدين اليوناني على بحث طقوسه بحثاً دقيقا.»(٣٥)

فالرأي القائل بأن الطقوس تسبق «الدوجما» وأنه يمكن فهم «الدوجما» بعد فهم الطقوس، أصبح معترفاً به عند كثير من الباحثين كحقيقة أساسية في الاثنولوجيا والأنثروبولوجيا.

هذا من ناحية، من ناحية أخرى، فقد كشفت دراسة الطقوس عند كولانج عن أن عبادة نار المدفأة كانت قائمة قبل أن تتطور منها عبادة الآلهة المشخصة ذات الخصائص المحددة الفردية. يقول: « عندما أصبحت شعوب اليونان وإيطاليا قادرة على تخيل آلهتها أشخاصاً، وأعطت لكل منها اسما، وصورة شخصية، عندئذ أصبحت العبادة القديمة لنار المدفأة خاضعة للقانون المطرد ، الذي فرضه الفكر الإنساني في هذا العصر على كل اعتقاد ديني . فقد أصبح » مذبح النار «مشخصاً»، وأطلق عليه اسم « فستا» Vesta ووفقاً لما هو مألوف ومتبع فإن الاسم الكلي Nom Common قد حل مكانه اسم علم Nom Propre ولم تتلاش قط آثار الاعتقاد البدائي القائل إن الشيء المقدس هو نار المدفأة».(٣٦)

إن ما أنجزه « فيستيل دي كولانج » في كتابه الرائد «المدينة القديمة» أشبه بما يقوم به عالم الحفريات الذي يلجأ إلى الطبقات الجيولوجية العميقة ، التي تلهمه أثناء بحثه مجموعة من الآراء تساعده على استبصار عالم الكائنات الحية .

كان «هربرت سبنسر» هو أول فيلسوف يحاول خلق فلسفة تركيبية تقوم على بحث شامل لكل أفعال العقل الإنساني، وتستند إلى أسس تجريبية، وعلى نظرية عامة في التطور، تأثراً بأفكار «كولانج» أساساً.

فقد رأى أن أول مصدر أساسي لكل الأديان هو عبادة الأسلاف ، واعتقد أن أول صور العبادة لم تتجه إلى قوى الطبيعة، ولكنها اتجهت إلى عبادة الأموات. وحلل سبنسر كلام كولانج بخصوص النقلة إلى عبادة الآلهة في صورة أشخاص وأرجعها لظهور اللغة.. يقول: «إذا أردنا فهم كيف تحققت النقلة من عبادة الأسلاف إلى عبادة آلهة في صورة أشخاص، فإن علينا أن نفترض فرضاً آخر.. أن قوة الكلام وتأثيره الدائم هو الذي جعل تحقق هذه الخطوة أمراً ممكناً، بل وضرورياً. ذلك أن الكلام

الإنساني مجازي في صميمه، فهو زاخر بالتشبيهات والاستعارات، ولا يستطيع العقل البدائي فهم هذه التشبيهات فهماً مجازياً ، بل ينظر إليها على أنها حقائق ، ويتبع هذا المبدأ في فكره وأفعاله . إن هذا التفسير الحرفي للكلمات المجازية هو الذي أحدث النقلة من الصور الأولى لعبادة الأسلاف، إلى عبادة الكائنات الإنسانية، ثم إلى عبادة النباتات والحيوانات حتى انتهى الأمر إلى عبادة قوى الطبيعة في النهاية في المجتمعات الأولى .

ومن العادات الشائعة في المجتمعات البدائية تسمية أي طفل حديث الولادة بأسماء نباتات وحيوانات ونجوم وأشياء طبيعية أخرى . فيسمى الولد نمراً أو أسداً أو غراباً أو ذئباً ، وتسمى البنت قمراً أو نجمة». [٣٧]

المشكلة التي واجهت تطبيق هذا المبدأ هي الطابع الشعوري الانفعالي في الطقوس الدينية البدائية ، إذ أن تحليل هذا الطابع تحليلاً علمياً ووصفه لم يكن بالأمر السهل حتى ظهور علم النفس في القرن التاسع عشر .

فقد رأى الرواقيون في العواطف وقائع مرضية ، ووصفت بأنها نوع من المرض العقلي، ولم تذهب سيكولوجية القرن السابع عشر العقلانية إلى ما هو أبعد من ذلك، وإن لم يعد ينظر إليها على أنها ظواهر شاذة، بل وصفت بأنها طبيعية ومن الضرورات التي تترتب على اتصال الجسم بالنفس .

وانتصرت الحداثة الغربية لـ «ديكارت» و «اسبينوزا» على حساب «بسكال» الذي أعلن ذات يوم «بأن لقلب الإنسان منطقه الذي هيهات للعقل أن يتفهمه». [٣٨]

فقد وصفت العواطف الإنسانية في نظريتي «ديكارت» و «اسبينوذا» بأنها أفكار غامضة وغير وافيه، ولم تستطع حتى سيكولوجية التجريبيين الإنجليز تغيير هذه الفكرة النظرية واستمر النظر حتى في هذه السيكولوجية إلى الأفكار كمركز للاهتمام السيكولوجي ، حتى وضع «ديبو» مذهباً جديداً وصفه بالمذهب «الفسيولوجي» تميزاً له عن المذهب «النظري القديم». فلقد حاول الربط بين حالات الشعور والأحوال البيولوجية ، وفقاً لذلك « لم تعد المشاعر والانفعالات مجرد مظاهر سطحية فحسب

أو مجرد ومضات بسيطة ، فهي تندلع من أعماق الفرد وتنبع من حاجاته وغرائزه أو من حركاته، في عبارة أخرى .. فإن الرغبة في رد حالات الانفعال إلى أفكار واضحة محددة، أو تخيل إمكان تحديدها اعتماداً على ذلك يعنى إساءة فهمها إساءة بالغة ، والحكم على أنفسنا بالإخفاق مقدماً». (٣٩)

واتبع نفس النظرة كل من الفيلسوف الأمريكي «وليم جيمس» وعالم النفس الدنماركي «لانجه» إذ أكدا الأهمية الأولية للعوامل الفسيولوجية في الانفعال، وقالا إننا إذا أردنا فهم الطابع الحقيقى للانفعال وتقدير وظيفته البيولوجية وقيمته، فإن علينا أن نبدأ بوصف الأعراض الفيزيائية. وتظهر هذه الأعراض في صورة تغيرات تطرأ على عضلات الأعصاب والأوعية الدموية.

بذلك أمكن سد الفجوة التي كانت قائمة حتى ذلك الوقت بين علم النفس والأنثروبولوجيا بعد ظهور هذه النظرة الجديدة ، فقد بدأ تركيز الأنثروبولوجيا على الطقوس والعناية بها أكثر من عنايتها بالأساطير . والطقوس - كما تقدم - من المظاهر الحركية للحياة النفسية ، وما تكشف عنه هو بعض ميول وحاجات ورغبات لا مجرد «تمثلات» ذهنية أو أفكار، وتترجم هذه الميول إلى حركات، كالحركات الإيقاعية والرقصات الوحشية ونظم الطقوس أو السورات الشهوانية. فإذا كانت الأسطورة تمثل العنصر «الملحمي» في الحياة الدينية البدائية، فإن الطقوس تمثل العنصر «الدرامي» فيها وعلينا أن نبدأ بالطقوس (كما قال كولانج) إذا أردنا فهم الأسطورة أو الدين .

وبذلت محاولات كثيرة للعثور على ما يسمى بـ «أدنى تعريف للدين» يشمل كل العناصر الهامة والوقائع الضرورية الأساسية في مختلف المعتقدات والأديان، ولم يحدث أي اتفاق بين المدارس المختلفة حول طبيعة هذه العناصر والوقائع .

ففي كتابه العلامة «الغصن الذهبي» أكد «جيمس فريزر» على أنه لا يوجد موضوع في العالم اختلفت فيه الآراء مثلما اختلفت حول طبيعة «الدين» . لذا فقد يستحيل علينا الوصول إلى وضع تعريف يكون مقبولا من الجميع».(٤٠)

ونستطيع أن نجمل هذه الآراء في نظريتين، الأولى قال بها «تايلور» ومن تبعه وهي أن «الإحيائية» هي أساس فلسفة الدين عند البدائيين والمتحضرين على السواء. والثانية روج لها «فرويد» وهي أن «التابو» أو قاعدة المحرمات والقوى الخفية هي أدنى تعريف للدين ؛ وقد تعرضت النظرتان لعدة اعتراضات لا يتسع المقام لذكرها، ولكن بين هاتين النظرتين توجد مجموعة من التعريفات الهامة، منها: «أن الدين هو الأحاسيس والخبرات التي يعانيها الأفراد في عزلتهم وما تقود إليه من تصرفات . وتتعلق هذه الأحاسيس والخبرات بنوع من العلاقة يشعر الفرد بقيامها بينه وبين ما يعتبره إلهياً» (٤١) معنى ذلك أن الخبرة الدينية - حسب وليم جيمس - تقودنا إلى الشعور بأننا نشارك، بطريقة ما، في موجود أعظم هو الله أو المبدأ الالهي. وهو ما ذهب إليه «ماكس مولر»، فالدين هو الإحساس باللامتناهي والتطلع إليه. فقد رفض «مولر» النظرية القائلة بإمكان الاهتداء إلى الدين في المذهب الاحيائي أو في عبادة القوى الطبيعية الكبرى. حقاً إن هناك أدياناً طبيعية أو مادية كعبادة النار والشمس والسماء الساطعة. ولكن أي دين مادي هو مجرد مظهر مستمد من أصل أعمق من ذلك.. إذن علينا أن نبحث عن الأصل الحقيقي للدين في نطاق أعمق من الفكر والشعور . فلم تكن الأشياء التي فتن بها الناس في البداية من الأشياء المحيطة بهم. إذ كان العقل البدائي ذاته أكثر تأثراً بمنظر الطبيعة في حالة النظر إليها في جملتها. إن الطبيعة كانت بمثابة اللا معروف بالنسبة للمعروف، وبمثابة اللا متناهي بالمقارنة بالمتناهي . لقد كان هذا الشعور هو الذي زود الإنسان بالنزوع إلى الفكر الديني، وإلى إنشاء اللغة منذ البداية وكان الاتجاه إلى إدراك اللا متناهي منذ البداية عنصراً مكملاً ضرورياً لكل تفكير متناه وجزءاً لا يتجزأ منه. ولقد وجدت عناصر من التعابير الأسطورية والدينية والفلسفية التي ظهرت فيما بعد، في التأثيرات الباكرة التي أحدثها اللامتناهي في الحس الإنساني. هذه التأثيرات هي المصدر الحقيقي الأول لمعتقداتنا الدينية كلها». (٤٢)

ويعرف « فريزر» الدين « بأنه عملية الاسترضاء والتقرب إلى القوى العليا التي تفوق الإنسان والتي يعتقد أنها توجه سير الطبيعة والحياة البشرية وتتحكم فيها. وعلى أساس هذا التعريف يتألف الدين من عنصرين هما الإيمان والفعل». (٤٣)

أما «دوركايم» فقد رأى أن أي تعريف للدين يجب أن ينطبق على جميع الديانات، من أكثرها بدائية إلى أكثرها تطوراً وتعقيداً، من هنا يجب البحث عن المشترك بين الديانات المعروفة جميعاً، وأن نسقط من حسابنا تلك الأفكار والمعتقدات التي يختص بها دين دون آخر، وأهم سمة مشتركة بين الأديان جميعاً من وجهة نظره هي تقسيم العالم إلى قسمين متضادين: المقدس والدنيوي. من هنا يمكن اعتبار «البوذية» ديناً رغم استبعادها للآلهة من معتقدها ، فبدلا من الإيمان بأنه يتمركز حوله المعتقد والطقس، فإنها تؤمن بالحقائق النبيلة وما ينتج عنها من ممارسات.

كذلك أكد «دوركايم» على الطابع الاجتماعى لـ «الدين» فالمعتقد الديني الحقيقي هو على الدوام معتقد لجماعة معينة من الناس ، يقتصر عليها ويميزها عن غيرها من الجماعات، وأطلق على مثل هذه الجماعة المتحدة اسم «الكنيسة» Church «إن الدين هو نظام موحد من المعتقدات والممارسات التي توجه نحو موضوعات مقدسة يتم عزلها عن الإطار الدنيوي، وتحاط بشتى أنواع التحريم. وهذه المعتقدات والممارسات تجمع كل المؤمنين بها في جماعة واحدة تدعى الكنيسة». (٤٤)

هذه التعريفات على تعددها واختلافها لم تبرز الماهية الكلية للدين بصفة عامة، لكن الذي لا خلاف عليه هو أن «الدين» كان من البداية (مسألة حياة أو موت). فقد تساءل «مالينوفسكي» عن أصل العقائد المرتبطة بالروح الإنسانية قائلا: «ما هو الأصل الذي نبعت منه كل العقائد الخاصة بالروح الإنسانية وبالحياة بعد الموت وبالعناصر الروحية في العالم ؟... إنني أعتقد أن كل الظواهر التي توصف بوجه عام بكلمات مثل «الإحيائية» و «عبادة الأسلاف» و «الاعتقاد في الأرواح» قد نبعت من نظرة الإنسان إلى الموت. فالموت حقيقة ستحير فهم الإنسان إلى الأبد. وتقلق مضجعه.. هنا يتقدم الدين ويؤكد الحياة بعد الموت وخلود الروح وإمكان الاتصال بين الحي والميت. هذا الكشف يضفي معنى للحياة، ويحل النقائض والصراعات المتصلة ببقاء الإنسان بقاءً عابراً على الأرض». (٤٥)

وكما ذكر أفلاطون في محاورة «فيدون» «فإن الجدير باسم الإنسان هو من تعلم أعظم فن وأصعبه، أي من عرف كيف يموت » واستعار الفلاسفة من بعده هذه الفكرة

وكرروها، إذ أن الطريق الأفضل الذي يستطيع الإنسان سلوكه للتحرر، يعتمد على تحرره من فكرة الموت، وكما قال مونتانى «إن من تعلم كيف يموت، سينسى معنى العبودية، ومعرفتنا كيف نموت تحررنا من كل خضوع وقيود». (٤٦)

ضرورة الاعتقاد

ارتبط لفظ «اعتقاد» Belief في أذهان معظم الناس بالاعتقاد الديني مع أن هناك معتقدات كثيرة غير المعتقدات الدينية يؤمن بها الناس. وهذا إن دل على شيء فإنما يدل على أهمية وخطورة الاعتقاد الديني في أنظار جميع الناس.

وللمعتقدات الدينية وظيفة سيكولوجية على جانب كبير من الأهمية سواء في علاقة الفرد بذاته وبماضيه وحاضره ومستقبله، أم في علاقة الفرد بالآخرين، أم في علاقته بالعالم الروحاني الذي يكون في قلبه وعقله وجود أقوى من وجود الأشياء والأحياء من حوله، وقد التف حوله بوجدانه وبجماع فكره وعقد عليه آماله في مستقبل أفضل في الدنيا وفي الآخرة جميعاً .

والإنسان لا يستطيع أن يعيش يوماً واحداً دون الاعتقاد في شيء يجلب له الطمأنينة، ذلك أنه لا يحرك الأحداث والمصائر والمقادير وفق مشيئته . فالاعتقاد ليس زخرفاً يتحلى به الإنسان، بل هو قوام جوهرى لاستمرار الحياة، فاللحظة التي يفقد فيها المرء قدرته على الاعتقاد تكون هي ذاتها اللحظة التي يجن فيها، أو ينهى حياته عندها دون تردد على الإطلاق .

ففى عام ١٥١٦ صدرت الطبعة الأولى من كتاب السير توماس مور More، «يوتوبيا» Utopia [٤٧] وهو الاسم الذي اقترنت به كل المدن الفاضلة عبر التاريخ فيما بعد، وجعل مور الناس في جزيرة يوتوبيا يؤمنون بأديان شتى فالبعض يجعل من ظواهر الطبيعة آلهة يتوجه إليها بالعبادة والشعائر، والبعض الآخر يتوجه بالعبادة إلى الأسلاف ممن عرفوا بالسمو الخلقي والصلاح. غير أن الملاحظ على كل هذه الضروب من الديانات أنها تمثل مراحل من التطور في الإدراك الديني، وذلك بدليل أن الكل في النهاية يؤمنون بكائن واحد، غير معروف، أبدي، يفوق التصور والفهم، وأبعد كثيراً عن متناول العقل البشري، منتشر في العالم كله، لا حجماً بل قوة، ويطلقون عليه لفظ «الآب» وإليه ينسبون بدايات الأشياء جميعاً، ونموها وتطورها، وتغيرها ونهايتها كما يرونها. [٤٨] وهذا الموقف من الدين إنما يعني أمرين:

الأول .. أن الشعور الديني منذ البداية يستشعر وجود إله واحد مجرد ولكن وسائل الاتصال به لا تكون واضحة منذ البداية ، كما أن المفهوم الخاص به لا يكون قد تبلور بعد.

الأمر الثاني .. أن عملية تطور الشعور الديني من مرحلة عبادة الظواهر الطبيعية Fetishism [٤٩] أو عبادة الأسلاف، إلى مرحلة عبادة الإله الواحد المجرد.. إنما تتم على نحو استدلالي عقلي خالص، دون الاستعانة بوحي أو تبليغ من نبي أو رسول، ومعنى هذا أن الديانة في هذه الحالة تؤول إلى نوع من اللاهوت الطبيعي Natural Theology.[٥٠]

ويذكرنا توماس مور في هذا الصدد بـ «ابن طفيل» وقصته الشهيرة «حي بن يقظان» فلقد أراد «ابن طفيل» أن يبين لنا أن ما توصل إليه «حي بن يقظان» بمفرده عن طريق التفكير والتأمل في جزيرته التي عاش فيها بمفرده متوحداً لا تخالف الدين.[٥١] يقول «ابن طفيل»: «فأخذ أبسال يسأل حياً عن شأنه وكيف وصل إلى تلك الجزيرة، وعرف منه أنه لا يدري لنفسه ابتداء ولا أباً ولا أماً أكثر من الظبية التي قامت بتربيته. وكيف ترقى بالمعرفة حتى انتهى إلى درجة الوصول». [٥٢] «ثم يضيف» وعندما سمع «أبسال» من «حي» وصف تلك الحقائق والذوات التي تعد مفارقة للعالم المحسوس والعارفة بالذات الآلهية ووصف ذات الحق تعالى، لم يشك في أن جميع الأشياء التي جاءت في شريعته والتي تتعلق بالله تعالى وملائكته وكتبه ورسله واليوم الآخر، والجنة والنار. إنما هي أمثلة لهذه التي شاهدها «حي بن يقظان» وعندئذ «تطابق عنده المعقول (التفكير النظري) والمنقول (الجانب الديني) وأصبحت طرق التأويل قريبة بالنسبة له، وتبين له كل مشكل في الشرع وانفتح له كل مغلق وغامض وصار من أولى الألباب».[٥٣] هذا النزوع الفطري نحو «المتعالي» و «المطلق» و«اللامتناهي» لدى الإنسان، يؤكد أنه «كائن متدين» لأنه لا يستطيع أن يستغني عن الإيمان بالله، أو الكائن العلوي، أو الموجود الأسمى، أو الحقيقة المقدسة.

هذه الحقيقة لم تتنبه إليها السلطة الدينية والسياسية في مختلف العصور والمجتمعات فحسب، وإنما أيضا أشد المعارضين غلواً لهذه السلطة، فـ «مكيافيللي»

Machiavelli (١٤٦٩-١٥٤٢) الذي دشن علم السياسة الحديث، كعلم وضعي منفصل عن الدين والأخلاق، وذلك في كتابه «الأمير» The prince، أكد على أهمية المعتقدات الدينية في حياة الشعوب والمجتمعات، وذلك في كتابه «أحاديث عن ليفيوس» أو «المطارحات»، الذي تناول آفاق السياسة كلها، أكثر من كتاب الأمير، وان لم يشتهر شهرته. وأهمية هذا الكتاب في أنه يشرح لنا تصور مكيافيللي لنهضة الأمم وانحطاطها، كما يشرح لنا دور الدين والمؤسسة الدينية والقادة والعلوم والفنون والآداب في رقي المجتمع وانهياره.

في الفصل الثاني عشر من الكتاب الأول من المطارحات «يضع لنا مكيافيللي المباديء التي تحفظ الدولة من الفساد. وأول مبدأ في نظره هو المحافظة على شعائر الدين، أي دين، إذ أنه لا يقصد ديناً معيناً بالذات، وإنما الدين بصفة عامة. كما لا يبدو من كلامه أنه يتحدث عن الشعائر كمجرد مجموعة من الطقوس، وإنما يقصد البنية الأساسية في كل دين. يقول مكيافيللي: «الأمراء والحكومات الجمهورية الذين يريدون أن يحافظوا على أنفسهم من الفساد ينبغي عليهم قبل كل شيء آخر أن يحافظوا على شعائر دينهم مبرأة من الفساد، وأن يحترموها على الدوام، فليست هناك دلالة على خراب دولة أوضح من الاستهانة بقدر العبادات الإلهية. ومن اليسير إدراك ذلك إذا عرف المرء على أية قواعد يقوم الدين الذي يولد به هذا الإنسان. فكل دين تقوم أركانه على بنية أساسية هامة خاصة به. فحياة الديانة الوثنية كانت مؤسسة على إشارات العرافة، وعلى جماعة المتنبئين وقارئي الغيب، فكل شعائرهم وأضاحيهم وطقوسهم الأخرى كانت تتوقف على هذه الإشارات، فقد كان من السهل عليهم أن يعتقدوا أن الله القادر على التنبؤ بالخير أو الشر في المستقبل قادر أيضا على تحقيقه. ومن هنا كانت القرابين والصلوات وكل طقس أقيم في إجلال الآلهة. كان هذا أساس عرافة ديلوس، وكهانة معبد جوبيتر أمون، وغيرهما من أماكن الوحي الشهيرة التي ملأت العالم بالإعجاب والتمسك بالدين، فلما بدأت هذه العرافات تتنبأ بما يوافق رغبات الأقوياء، واكتشف الناس هذا الزيف، فقد الناس إيمانهم وظهر استعدادهم لنقض كل العادات الصالحة.

فواجب من يحكمون الجمهورية أو المملكة إذن هو أن يحافظوا على أسس الدين الذي يتبعونه. فإن وفقوا إلى ذلك في أنفسهم، أمكنهم في يسر أن يحافظوا على التدين في بلادهم ، وأن يحفظوا بلادهم في خير واتحاد. وينبغي عليهم أن يهتموا بكل الأحداث التي يبدو أنها تقوي الدين وأن يضخموا من شأنها، ولو كانوا يعتقدون أنها كاذبة. وكلما ازداد حرصهم وازداد فهمهم للعلوم الطبيعية، ازداد التزامهم بالاهتمام بالأحداث التي تدعم الدين . ونظراً لأن هذا كان النهج الذي سلكه الحكماء، فقد نشأ الاعتقاد في المعجزات التي تشتهر بها الأديان، لأن أهل الفطنة يضخمون من شأنها أيا كان مصدرها. وهكذا تضفى محبتهم على المعجزات مصداقية عند كل الناس»[٥٤] نلاحظ أن مكيافيللي لم يكن رجلاً مؤمناً أو متديناً بالمعنى المألوف بيد أنه أكد على دور الدين في المجتمع وعلى أن خراب الأمم هو نتيجة الاستهانة بالدين أو فساد الدين . القضية عند مكيافيللي ليست في صحة الدين، أي دي، أو في زيفه ولكن في وجوب التمسك به نظراً لوظيفته الهامة في ضبط المجتمع. وليس من الضروري أن تكون المعجزات أو الكرامات مثلا صحيحة، وإنما المهم أن يعاملها الحكام على أنها صحيحة، بل وأن يقووا اعتقاد الناس فيها، وأن يدعموا فيهم الإيمان بالغيبيات ما استطاعوا إلى ذلك سبيلا بغض النظر عن صدقها أو عدم صدقها. فدين زائف خير من لا دين على الإطلاق ، كما يقول بعض المفكرين.

هذه النظرة نجدها -فيما بعد- عند بعض دعاة حق الملوك الإلهي من العقلانيين مثل «توماس هوبز» الذي كان ينظر إلى الكنيسة نظرة مانعة صواعق وظيفتها تفريغ شحنات الغضب واليأس والبؤس والإحباط ... الخ، في المجتمع ، أي باختصار مانعة ثورات وضمان للسلام الاجتماعي، وهي تقيم داخل كل مواطن شرطياً غير مرئى يحفظ الأمن العام دون قهر من خارج.

متى تنحرف الأمم إذن عن الدين ؟ حين ينحرف عنه رجال الدين ويتحولون إلى مجرد أدوات تسوغ للناس ما يفعله الأقوياء وتبرر رغباتهم بالباطل طبعاً. المهم إذن هو المحافظة على «أسس» الدين الذي تدين به الجماعة ، أياً كان هذا الدين ، والعبث بهذه الأسس من جانب الحاكم ينتهي بالعبث بها من جانب المحكوم . وخير دليل على هذا هو ما نزل بالعالم المسيحى من تفكك في أواخر العصور الوسطى. [٥٥]

أما «اسبينوزا» Spinoza (١٦٣٢-١٦٧٧) الذي أجمل العقائد الشائعة في عصره وعرضها في كتابه «البحث اللاهوتي السياسي» Tractatus Theologico-Politicus عام ١٦٧٠، فلم يذهب بعيداً عما ذهب إليه مكيافيللي، وإن تعمق أكثر في الوظيفة السيكولوجية والاجتماعية للمعتقدات الدينية، وحسب «برنشفيك»: «فإنه مثلما وضع ديكارت أسس التحليل الخالص والفيزياء الرياضية، فكذلك يعد اسبينوزا واضع المنهج السيكولوجي والاجتماعي الذي هو أساس علم التفسير الحديث» .

يرى اسبينوزا أن السعي إلى معرفة الله يمكن أن يسمى أمراً إلهياً، لأن الفكرة الآلهية كامنة فينا ، وهي التي تدفعنا إلى هذا السعي . وهو يعرّف الإيمان بأنه «معرفة الله»، بدونها تستحيل طاعته ، وقد يتمثل في هذه الطاعة وحدها». وقبل ذلك يقول : «إن طاعة الله لا تكون إلا في حبنا للجار» . أي أن طاعة الله إنما تكون في حسن معاملة الناس. (٥٦)

ليست للعقيدة الدينية، في رأيه، أية وظيفة نظرية تتعلق بالمعرفة: ففي كل الميادين المعرفية يسيطر العقل بلا منافس . بل إن للعقائد وظيفة عملية فحسب ، ولا أهمية على الإطلاق للأساس النظرى الذي ترتكز عليه هذه العقائد طالما أنها تؤدي وظيفتها العملية على النحو المنشود .

في موضع آخر يعلق على عدم أهمية المذاهب الدينية النظرية بقوله «ليس لأحد أن ينكر أن الإيمان بهذه المذاهب ضروري لكي يستطيع كل شخص بلا استثناء، أن يطيع الله وفقاً لما يقضي له الشرع .. أما ما يكونه الله ، أو المثل الأعلى للحياة الحقة، في ذاته، من حيث هو نار أو روح أو نور أو فكر أو أي شيء غير هذا ، فهذا في رأيي أمر لا شأن له بالإيمان. فلكل أن يفكر في هذه الأمور كما يشاء» ... وهكذا يبيح اسبينوزا جميع الاختلافات النظرية حول العقيدة؛ وبالتالي لا يعترف بأية قيمة للأسس النظرية ؛ طالما أن الغايات العملية للعقيدة تتحقق. (٥٧)

الظاهرة الدينية -كما يرى- ظاهرة بشرية قبل كل شيء، يسعى الإنسان عن طريقها إلى تحقيق أمان معينة وتجنب مخاوف خاصة . هذا الطابع البشري للظاهرة

الدينية يؤدي إلى القول بأنها نسبية، أي أنها ككل ظاهرة بشرية أخرى ، متطورة ذات تاريخ ، ومن الممكن أن تفسر تفسيراً كاملاً من خلال تاريخها هذا .

وقد تضمن كتابه هذا محاولة مفصلة لعرض الكتب المقدسة - اليهودية على الأخص - من حيث هي تعبير عن ظاهرة تاريخية واجتماعية، ولربط تعاليمها بطبيعة العصور التي ظهرت فيها، وإنكار وجود أية دلالة مطلقة لها، تسري على كل عصر.

على أن أهم ما نقع عليه عند اسبينوزا هو تطويره المبتكر لفكرة فصل الدين عن الدولة كما بلورها مكيافيللي فهو على العكس يؤيد خضوع السلطة الدينية للسلطة المدنية، إذ أن ذلك كفيل بعدم تغليب دين على دين ، وضمان الحرية لجميع الأديان، بحيث لا يصبح لأحدها سلطة قاهرة على أصحاب العقائد الأخرى. ولأن اسبينوزا لا يحفل بالمظاهر الخارجية للعقائد الدينية ، طالما أنها تؤدي غرضها العملي، فإن خضوعها للسلطة السياسية معناه قبول مختلف الآراء والمعتقدات على قدم المساواة في ظل قانون مدني متسامح مع كل أشكال العبادات .

إن فكرة فصل الدين عن الدولة عند اسبينوزا مختلفة تماماً وجديدة تماماً - كما يقول د. فؤاد زكريا - فهو يريد من الدولة أن تشرف على كل شيء، بحيث تكون مصالحها دائماً هي العليا. وإذا اعترض عليه بأن أصحاب السلطة الزمنية قد يكونون أشراراً ، يرد هذا الاعتراض بقوله بأن رجال الدين بشر أيضا وهم معرضون للخطأ ، ولو كانوا أشراراً فلن نجد من يفسر لنا المعنى الصحيح للتقوى . بل إن الضرر في الحالة الثانية أعظم، إذ أن خطأ الحاكم يمكن إصلاحه، أما رجال الدين فإنهم إذا ارتكبوا خطأ ظلوا ينسبونه إلى السلطة الإلهية ويحتمون بها، وبذلك يظل الخطأ قائما، بل يتخذ مظهراً مقدساً بحيث يكون من أصعب الأمور التخلص منه. (٥٨)

وقد حاول «وليم جيمس» James (١٨٤٢-١٩١٠) في كتابه «تنوع التجربة الدينية» إبراز ما للدين من وظيفة حيوية في المجتمع الإنساني، كذلك إبراز حقيقة التأكيدات الدينية، وكان مجدداً في هذا المضمار، إذ بذل مجهوداً طيباً للوصول من زاوية تجريبية خالصة إلى نتائج متصلة بقيمة الدين وحقيقته. من هنا نجد أن علم النفس عنده يصطبغ في نهاية الأمر بصبغة ميتافيزيقية.

فقد نظر إلى الدين من حيث قيمته، وما يجلبه للإنسان من سعادة وما يشعه في جوانب النفس المؤمنة من إشراق يدفع صاحبها إلى العمل ويحثه على النضال. وينظر كذلك فيما يترتب على الدين من منافع ملموسة في سلوك الفرد وفي تقدم الجماعة.

«إننا لا نستطيع أن نحكم على قيمة الدين بوجه عام أو دين معين من الأديان بوجه خاص من مجرد النظر إلى منابعه وأصوله. بل ينبغي لنا أن نمعن النظر في نتائجه وأن نتتبع آثاره العميقة في الحياة الأخلاقية للأفراد والجماعات». هذا التقويم العملي للحياة الدينية نلتقي به في أغلب الأحيان عند «جيمس»، وهو القضية الأصلية التي يدور حولها كتابه هذا، ومن هنا يتأيد لنا أن جيمس ينهض بمهمة مزدوجة، مهمة عالم النفس ومهمة الفيلسوف الأخلاقي». (٥٩)

للدين إذن مقومات عملية تسنده وتعززه، ولكن الدين ذاته يثير فينا الشغف إلى التساؤل، وهذا التساؤل يضع أمامنا المشكلة الفلسفية. فنحن نلاحظ أن جميع الأديان تفترض أن العالم المرئي جزء من عالم أوسع هو العالم الروحي. والعالم المرئي عالم أرضي يستمد مقوماته من ذلك العالم الروحي . وأن الواجب الأصيل للإنسان أن يوائم بين نفسه وبين هذا العالم الأسمى، عالم الروح . ومن هنا كانت العبادة وسيلة لتحقيق هذه الغاية. والعبادة تعد بحق عملاً فعالاً نستجلب به الطاقة الروحية من ذلك العالم الأسمى، وهذه الطاقة تعيننا على الحياة في الأرض وتدفعنا إلى النهوض بالمجتمع.

فإلى أي مدى يمكن أن يكون لهذه المعتقدات قدر ووزن؟.. هل هي لا تخرج عن كونها انطباعات ذاتية، مجرد أوهام نتشبث بها لنبرر القيم التي نسعى إلى تحقيقها؟ أم هي تطابق بالفعل حقيقة واقعية موضوعية ؟

يؤكد «جيمس» أن المؤمنين اتجهوا للإجابة على هذا التساؤل اتجاهين مختلفين في الطريق ومتفقين في الهدف. أولهما: الاتجاه (الوجداني) الصوفي، وثانيهما: الاتجاه (العقلي) الفلسفي، أحدهما يذهب إلى أن التجربة الصوفية التي يمارسها الإنسان تصونه من الشك وتعصمه من الريبة. بيد أن هذه التجربة لا قيمة لها في شخص لم يمارسها. والاتجاه العقلي يعتمد على الاستدلال الفكري والبرهنة الذهنية، وقد أتبع هذا الاتجاه اللاهوتيون والفلاسفة المثاليون، وحاولوا جميعاً أن يلتمسوا

للدين سنداً عقلياً بحتاً إلا أن «جيمس» لاحظ أن الحجج العقلية لم تقنع أحداً وأنها لم تستهو إلا أفئدة أولئك الذين مارسوا من قبل تجربة صوفية بالفعل». (٦٠)

وحسب «جيمس» ليس هنالك وسيلة لإقامة الدين على أساس عقلي، ولالتماس دعامة موضوعية للتجربة الدينية وللمعتقدات المقترنة بها. بيد أنه ليس هنالك كذلك وسيلة لرفض هذه المعتقدات، أو البرهنة على أن التجربة الصوفية لا تمكن صاحبها من الاتصال بحقيقة أسمى.. والسؤال هو: هل يعني هذا ألا مجال للعقل في حل المشكلات الدينية ؟

إن «جيمس» لا يستبعد التفكير العقلي من هذا الميدان، ولكنه يؤكد أن دور العقل ثانوي، ذلك لأن الفكر هنا يتلووقائع التجربة المباشرة، ومن ثم فالفلسفة الدينية تبدأ من الوقائع الدينية التي أجزناها وتقبلناها ورضينا عنها كما هي.

وعلى هذه الفلسفة أن تعنى بتصنيف هذه الوقائع والتجارب وتحليل مضامينها وأن تستند في ذلك إلى الاستقراء والنقد .

على هذا الأساس يمكن لهذه الفلسفة أن تنهض على دعامات التجريبية الأصيلة فيحدوها الأمل في أن تظفر يوماً ما بتأييد أولئك الذين لا يدينون بدين من الأديان .

إن علم الأديان ينهض على شهادة الأشخاص المتدينين. ولن يكون في استطاعة هذا العلم أن يقرر في نهاية الأمر ما إذا كانت هذه التجارب نفسها تجارب وهمية أو واقعية. فالتساؤل عن واقعية هذه التجارب تتعذر الإجابة عليه علمياً، لذا علينا أن نحسم فيه بفعل من أفعال الإيمان الشخصي وهو ما أكده «جيمس» وبذلك فهو يؤيد قيمة ميتافيزيقية للدين. (٦١)

إن «جيمس» يسلم بواقعية «الأنا»، والإيمان فعل من أفعال «الأنا»، و «الأنا» هي محور كل تجربة دينية. وفعل الإيمان واسطة العقد بين « الأنا » و «العالم الأسمى» عالم القيم . إن التجربة الدينية قطعة حية من الواقع ، وفي هذه التجربة قلق وخلاص، قلق من العالم الأرضي وخلاص يستبان في طموح الأنا إلى ما هو أسمى. فالإنسان يعيش في الأرض ويتشبث بما هو أسمى من الأرض وفي هذا دفع لعجلة التقدم إلى الأمام وإذكاء لحيوية البشر، وبث للأمل في حنايا النفوس.

ونستطيع أن نستخلص مما تقدم جملة أشياء، منها أن الإنسان موجود متدين، والدين هنا هو تلك الحالة الوجدانية العقلية التي تميز الموجود البشري في سعيه نحو تلك «الحقيقة المتعالية»، مما يؤكد على أن «التدين» ليس أفيون الشعوب، كما ذهب لذلك «كارل ماركس»، وإنما هو غريزة فطر عليها الإنسان، ليس فقط حماية له من الأخطار والمخاوف وتحصينا له ضد الإحساس بالضعف والضآلة، بل أيضا لإشاعة الطمأنينة والتفاؤل بالمستقبل القريب في الدنيا وبالمستقبل البعيد بعد انقضاء العمر. وهل من طمأنينة نفسية تكفل للإنسان مثلما تطمئنه بأنه من الخالدين وأن الفناء لا ولن يجد إليه سبيلاً ؟

إن الدين اعتقاد، والاعتقاد لا يناقش ولا يتفاوض بصدده ولا يتنازل المرء عن جزء منه، إنه أغلى من الحياة ، وجوهر الحياة الروحية للمرء، وبدونه يكون الإنسان دابة بغير روح. صحيح أن الوليد يرث الدين فيسجل اسمه ودينه نقلا عن والديه. ولكن ألسنا نرث في كياننا اللا شعورى رواسب لا شعورية من إيمان أجدادنا القريبين والبعيدين؟ ألم يكشف «كارل يونج» تلميذ « فرويد» عن تلك الوراثة اللاشعورية ؟ .. إن لا شعورنا يحمل في طياته دين أجدادنا (٦٢) وحتى «عندما ألغى القرن الثامن عشر. (قرن التنوير والعقل)، أو ظن أنه ألغى – والمعنى واحد – صورة الإله ذي اللحية البيضاء، الذي يشمل كل مخلوق بنظره العطوف ، ويحميه بيمينه فإنه لم يلغ في نفس الوقت المسألة الدينية . لأن الرغبة الدينية (الكامنة داخل الإنسان) شيء ، والصورة التي تتخذها رمزاً لهذه الرغبة ، ترضية لأنفسنا، شيء آخر ، فإذا زال الرمز، بقيت الرغبة. لأن الإنسان عطشان إلى أن يجد فوقه ملاذاً سامياً يبث إليه رغباته المكبوتة، التي تصر على أن تنبجس من أعماق نفسه. (٦٣)

وفضلا عن ذلك «فحين يؤمن الإنسان بالله، فإنه يشعر بأن وجوده لم يعد مستغرقاً بتمامه في العالم الطبيعي أو الاجتماعي، وأن واجبه لم يعد قاصراً على الاهتمام بزراعة (حديقته) – على حد تعبير فولتير – وجعلها فردوساً أرضياً يطيب العيش فيه، بل يثور في نفسه الشعور بأنه أصبح شريكا لتلك القوة المتعالية التي تجتذبه نحوها، حين تنتزعه من نفسه وتحفزه إلى تجاوز الطبيعة ، وتهيب به أن يستجيب لنداء القيم». (٦٤)

مشكلات الاعتقاد

يعد الفيلسوف الإنجليزي المعاصر «ماكس شيلر» Schiller (١٨٦٤-١٩٣٧) هو أبرز من ناقش مشكلات الاعتقاد وذلك في مؤلفه الشهير الصادر عام ١٩٢٤ ، والذي يحمل نفس الاسم Problems of Belief .

رأى «شيلر» أن الاعتقاد هو مشكلة من المشكلات التي تقع على الحدود بين علم النفس وعلم المنطق، ولذلك يمكننا أن نعالجها من وجهة نظر كليهما. وبالفعل خصص الفصول السابعة الأولى من كتابه «مشكلات الاعتقاد» للجوانب النفسية للمشكلة، والفصول الخمسة الأخيرة أفردها للجوانب المنطقية بما فيها من وسائل الفحص عن قيمة الاعتقاد وصحته وعلاقته بالحقيقة.

في الفصل الخاص بـ «طبيعة الاعتقاد» يبرز الجانب النفسي الفعال في الاعتقاد، ويغلبه على الجانب العرفاني (العقلي) البحت. يقول شيلر: «إن الاعتقاد موقف روحي، موقف ترحيب نتخذه تجاه ما نؤمن بأنه حقيقة » [٦٥] من هنا فإن الاعتقاد يمس طبيعتنا كلها وليس الذهن البحت، وبالتالي فإن المشكلة المنطقية للاعتقاد لا يمكن أن توضع وضعاً صحيحاً، ومن ثم لا يتيسر حلها إلا إذا ربط الفيلسوف - المتشبع بروح المذهب الإنساني من وجهة نظره - بين الاعتقاد والعمل (متأثراً في ذلك بالبرجماتية) ورأي في الحقيقة اعتقاداً قد قوي وتمكن بفضل نتائجه العملية .

فليس في وسعنا أن نحيا ولا نفكر إطلاقاً بدون اعتقاد معين مهما تكن درجة ذلك الاعتقاد . ذلك أن الإيمان يعد فرضاً من فروض العمل، كما قال «جيمس» من قبل.[٦٦]

واليقين (الإيمان - الاعتقاد) يمكن أن يكون يقيناً عملياً أو حدسياً أو أخلاقيا. لكن أغلب يقيناتنا - على حد قوله - لا تملك بتاتاً الصفة التي تميز المعتقدات المنطقية، بمعنى البراهين العقلية على صحتها. وأصلح تفسير لها في رأيه هو إرجاعها إلى علل نفسية. ففي أغلب الأحيان لا تستند الاعتقادات إلى أسباب، وبالأحرى لا تستند إلى الأسباب التي نعزوها إليها. إن أقرب الاعتقادات إلى العقل تظل إذن موضع أخذ ورد.

هذا من جهة ، من جهة أخرى يؤكد شيلر على « الشك » بالمعنى الايجابى للوصول إلى اليقين أو الاعتقاد .

وبين «الاعتقاد» Belief و «اللا اعتقاد» Disbelief يضع شيلر طائفة من الاعتقادات منها : -

«الاعتقادات الضمنية» Implicit Belief

«الاعتقادات الجدالية» Debatable Belief

«أنصاف الاعتقادات» Half Beliefs

«الاعتقادات الخائنة» Dishonest Beliefs

«الاعتقادات الموهومة» Make Belief and Fiction

وهو يزودنا بملاحظات نفسية شائقة ، أوردها د. عثمان أمين كالتالي :

الاعتقادات الضمنية : لا نجهر بها عادة ولا نناقشها، وهي الاعتقادات التي يقوم عليها كبرياؤنا ، ومن الجائز أننا لا نكون على بينة منها «فقد يدهش الأناني إذا وجه إليه اللوم على أنانيته، كما يدهش المختال بنفسه إذا أخذ عليه عجبه واختياله، ويدهش المحتال إذا استنكر عليه احتياله». (٦٧)

أما الاعتقادات العقلية فليست في العادة ضمنية، وعلى نقيض ذلك نجد الاعتقادات الجدلية مسلماً بها عن بينة، ويمكن الدفاع عنها دفاعاً عقليا، ولا تمنعها المناقشات ولا الاضطهادات من أن تشتد وتقوى.

كما أن اعتقاداً تاماً قد يغدو «نصف اعتقاد»، إما لأنه لم يعد يثير الاهتمام أو لأن الذهن قد انصرف عنه - ويشير «شيلر» إلى أن أنصاف الاعتقادات توجد بوجه خاص في الدين، حيث يكون للدور الذي تؤديه السلطة الدينية أهمية بالغة .

فالاعتقاد في الحياة الأخرى مثلا هو عادة نصف اعتقاد: إذ يندر جداً - كما يرى شيلر - أن يفكر الإنسان العادي في الموت أو في خلود النفس، وسوف نكتشف بعد

صفحات قليلة، قيمة هذه الفكرة وخطورتها حين نعرض للسلطة الدينية في العصور الوسطى، وكيف استطاعت تحويل أنصاف الاعتقادات إلى اعتقادات تامة .

أما الاعتقادات الخائنة فهي أشبه بـ «الأيديولوجيات» وتجد تأييداً لها في دعوى أن من الخير للناس أن يفكروا في الأمور على نحو بعينه دون سواه، ولذلك فالسياسة مازالت تبدو أدنى إلى أن تكون فناً لتضليل الشعب من أن تكون فنا لسوقه وزجره. (٦٨)

والواقع أن «شيلر» استطاع أن يخطو بالبرجماتية عند جيمس وبيرس خطوة إلى الأمام وذلك فيما اسماه بـ «المذهب الإنساني، فقد خصص فصلاً لمناقشه» إرادة الاعتقاد «عند جيمس ورأي أنها وإن كانت واقعة سيكولوجية غالبة، فلا يلزم عن ذلك أن تكون اعتقاداتنا كلها إرادية . كما أن إرادة الاعتقاد يجب أن لا تنفصل عن «إرادة المعرفة»، وبالتالي فإن العمل ليس دليلاً على صدق الاعتقاد فحسب، أو المعيار الوحيد لصدقه، كما زعم جيمس وبيرس كما سنرى . وقد نبه شيلر إلى ما للاعتقاد من طابع ذاتي فعال، ونوه بضرورة دراسته في آخر الأمر من وجهة النظر البيولوجية باعتباره استجابة حية.

فالاعتقادات عند شيلر تنمو متسقة مع مطالب الحياة ، وإذا كانت هذه الاعتقادات لا شعورية في بعض الأحيان ، فإن هذا لا يعدو أن يكون لحظة ثانوية من لحظات تطورها. فالاعتقادات لا تفرض علينا فرضاً بضرب من الضرورة الخارجية – كما سبق ورأينا – وهذا هو لب النظرية الإنسانية عنده، تلك النظرية التي تؤكد حرية أفعالنا وثبوت وجودها. (٦٩)

إذا كانت دراسة «الاعتقاد» عسيرة لإنها ترتبط بوشائج بكل ما في الطبيعة الإنسانية من تعقيد، فإن كلاً من علم النفس وعلم المنطق وهما العلمان المنوطان بدراسة الاعتقاد على حد قوله ، ونظراً لأن العلاقات بينهما كانت سيئة في عهد شيلر، فقد تركا «الاعتقاد» مهجوراً حتى وقع فريسة لعلم اللاهوت الذي كان لديه أسباب ظاهرة للاهتمام بجوانب معينة منه، لذا لم يكن حريصاً على تقصي جوانب الموضوع الأخرى، قدر ما كان حريصاً على استغلاله، ومن ثم انحصر همه في بحث الطبيعة

الخاصة للاعتقاد فقط. أضف إلى ذلك أن علم اللاهوت كان شديد الميل إلى جانب الاعتقاد الإيجابي (اليقين) فقط .

لقد انصرف اللاهوت عن دراسة الوقائع السيكولوجية للاعتقاد، ودراسة وجوه تقييمها النقدي، وترتب على ذلك أن بدأ الاعتقاد الإيجابي ، في أعين الناس، فضلا عن ذاته. وبدأ الخلو من الاعتقاد أمراً خبيثاً منكراً، في حين أصبح «الاعتقاد» قاصراً على معنى «الاعتقاد الديني» على وجه التحديد .

غير أن هذا – حسب شيلر – إنما هو حالة من حالات الاعتقاد، وهو حالة مهمة بلا شك، ولكنها لا يمكن تقديرها التقدير الصحيح إلا ضمن الإطار الكلي لعاداتنا الاعتقادية .

على أن كلام شيلر لا يجب أن يؤخذ على علاته خاصة ما يتعلق بعلم اللاهوت ، فقد كشف الفيلسوف الفرنسي المعاصر «ميشيل فوكو» Foucault في كتابه «الكلمات والأشياء» Les Mots et Les Choses الصادر عام ١٩٦٦ «عن أنه في كل حقبة تاريخية معينة هناك خلفيات هي الأساس الذي تبنى عليه المعرفة والبحث عن مجمل هذه الخلفيات يشكل القبلية التاريخية، يترتب على ذلك أن هناك نظاما خفيا وراء الظواهر هو الذي يشكل الشرط الحقيقي الذي بدونه لا يمكن أن يكون هناك خطاب حول الأشياء يعكس حقيقتها أو بالأحرى يعترف به كخطاب مطابق للحقيقة» [٧٠] في ضوء ذلك قدم لنا فوكو تفسيراً مبتكراً تماماً لنشأة العلوم الإنسانية ومنها علم النفس في القرن التاسع عشر ، فقد حل المحلل النفسي محل كاهن الاعتراف في العصور الوسطى، ليس لأسباب تتعلق بتطور العلوم ذاتها، وإنما لأسباب سياسية (سلطوية) أساساً. وربما نكتشف ما هو أعمق حين يأتي الحديث عن الكاهن والسيكولوجي والرقيب الأول على الأخلاق في نهاية العصور الوسطى (حوالى ١٤٠٠)، «جان جيرسين» .

لكن ما يهمنا الآن هو أن العامة – عند شيلر – لديها نوعان من الاعتقاد :

النوع الأول: هو الاعتقاد العقلي ، وهو في صميمه منطقي ، ويختص بتفسيره علم المنطق .

النوع الثاني: هو الاعتقاد الغريزي ، وهو في صميمه سيكولوجي بحت، وإن كان يُحمل أحياناً على معنى شيء أعمق صادر من منابع وجودنا. ويأخذ شيلر على العقليين أنهم يستنكرون هذا التقدير للاعتقادات الغريزية، ويصفونها بأنها «اعتقادات صوفية» .

إن موضوع الاعتقاد شديد التعقيد، وهو يشتمل على سلسلة من المشكلات السيكولوجية هي أشد ما تكون من أنواعها سحراً وجاذبية. وإذا كانت الطبيعة السيكولوجية للاعتقاد أساسية عند شيلر، فإننا سنكتشف أثناء هذا البحث، أن الاعتقاد يرتبط بصلات حيوية بالمنطق (الفلسفة) والدين والعمل (الفعل)، وبكل جانب من جوانب الحياة والنشاط الإنساني، كما أن هذه الصلات من التداخل والتشابك والأهمية بحيث أن الباحث في الاعتقاد يواجه في النهاية بأشد المسائل إيغالاً في الميتافيزيقا، إذ أنه أشبه بالبؤرة أو المركز الذي تشع منه الأضواء الهادية إلى أغلب ما في الفلسفة من مشكلات شائقة. (٧١)

إرادة الاعتقاد

يرتبط المبدأ البرجماتي لـ «وليم جيمس» W. James (١٨٤٢-١٩١٠) بمحاولته اكتشاف طريقة لحسم النزاع حول القضايا الفلسفية وتحديد المعتقدات الدينية والفلسفية الملائمة للفعل ، والقادرة على تغيير حياتنا إلى الأفضل». (٧٢)

والعالم كما يتصوره «جيمس» هو عالم متعدد ذو معالم كثيرة ومختلفة مما يصعب إدراكها بنظرة واحدة (أحادية)، وهو عالم لم يتم اكتماله بعد. من هنا تتبدى أهميتنا في تغييره ، وتتبدى معها حريتنا وقدرتنا على الفعل. (٧٣)

ووليم جيمس هذا هو الذي صاغ الأسس النظرية للفلسفة البرجماتية الأمريكية، وقد وصف نفسه، ووصفه الناس أيضا ، بـ «فيلسوف الحرية» و «فيلسوف الإرادة»، وأهم مؤلفاته: «أصول علم النفس» ١٨٩٠، «موجز في علم النفس» ١٨٩٢، «إرادة الاعتقاد» ١٨٩٧، «تنوع التجربة الدينية» و «البرجماتية » ١٩٠٧ . وأول ما يستوقفنا في كتابه «إرادة الاعتقاد » هو العنوان نفسه، إذ يوحى منذ البداية بنقد للفلاسفة الذين

يؤثرون الإرادة – Will، كفعل عقلي على الاعتقاد كميل وجداني (سيكولوجي)، وهو ما يكشف عن نظرة جديدة للإرادة من جهة، والاعتقاد من جهة أخرى.

فهناك «الإرادة العاقلة» عند (فشته)، و «الإرادة الخيرة» عند (كانط) و «الإرادة - إرادة الحياة » عند شوبنهور [٧٤] و « إرادة القوة » عند (نيتشه)، و «إرادة الاعتقاد» عند جيمس الذي أعطى دلالة إيجابية جديدة للاعتقاد لم يسبقه إليها أحد وهي أن الاعتقاد لم يعد مرتبطاً بالماضي أو الحاضر فحسب وإنما أيضاً (وأساساً) بالمستقبل، فضلاً عن ربطه الاعتقاد بالعمل (الفعل) والمصلحة (النتائج). لقد استطاع جيمس أن يقدم حلاً لما يسمى بمأزق المعتقدات الدينية في عصر العلم من جهة ، وأن يجد مخرجاً للفلاسفة المثاليين وعلماء اللاهوت من جهة أخرى وذلك من خلال «إرادة الاعتقاد» و «تنوع التجربة الدينية» الذي ذكرناه من قبل.

يقول جيمس « إن المذاهب العقلية والصروح الفلسفية مهما بلغ حظها من التجريد والشمول فإنها تبدأ أول ما تبدأ من حدس تلقائي أول . وهذا الحدس هو نقطة البدء في التأمل والنظر. فالموقف الأصيل في كل تفلسف هو اقتناع صاحب الفكرة بها واعتقاده فيها. ولو لم يكن مقتنعاً بها مريداً للاعتقاد فيها لفقدت الفكرة حيويتها ونضبت فاعليتها. [٧٥] أي أن إرادة الاعتقاد هي العنصر الأصيل في كل فلسفة.

الجديد هنا أنه يستخدم «ديكارت» ضد «ديكارت»، فقد أقام ديكارت قنطرة واهية بين الفكر (الشك) والاعتقاد (اليقين) عن طريق الكوجيتو: «أنا أشك.. أنا أفكر.. إذن أنا موجود». ذلك لأنه قال بالحدس . « فبالحدس يستطيع كل واحد أن يعلم أنه موجود بالضرورة لأنه يفكر ... ويعلم حقائق أخرى كثيرة (أم) تفوتنا معرفتها..»، لذلك سمى ديكارت «الحدس» (نوراً فطريا) Lumieren Naturelle أو (غريزة عقلية). ومن الممكن التعبير عن الحدس وفقاً لذلك بأنه «الاعتقاد» أو «اليقين»، ذلك لأن الغريزة تجبرنا على التسليم بما تأمر به طواعية من جانبنا، وكأن ديكارت قد سمى «الاعتقاد» الوجودي «غريزة» .

ويناقش «جيمس» مشكلة الذاتية Subjectivity والموضوعية Objectivity بالنسبة للاعتقاد . فيرى أن الاعتقاد والإرادة من أشد الأمور خلطاً عند الفلاسفة الذين

يفكرون تفكيراً عقلياً مجرداً، ذلك لأن الاعتقاد والإرادة عندهم يخدمان الرغبة ويسيران في ركاب العاطفة، ومن ثم فهما عنصران ذاتيان. بينما تهدف الفلسفة الموضوعية الخالصة إلى التحرر من الرغبة والتجرد من العاطفة بهدف الوصول إلى الحقيقة .

لذا يدين العقليون الاعتقاد ويستبعدونه، إذ ينبغى ألا نجيز شيئاً إلا ما يسيغه العقل، والاعتقاد في أية صورة من صوره دليل على انحراف عاطفي والعقل وحده صاحب السلطان .

يرى جيمس أن هذا الاتجاه الفكري المجرد يُفضي بأصحابه دائماً إلى « الشك » أو الأحادية في التفكير ، ولا يلائم ذلك الحياة الدينية الأخلاقية .

ويقول: «أنتم تزعمون أننا ينبغى أن نعتقد حين نبرهن فحسب ، ولكن متى أمكنكم أن تبرهنوا على هذا المبدأ عينه»؟.

ويستطرد: «أين هو الباحث وأين هو رجل السياسة ورجل الأعمال، وأين هو المواطن عامة، الذي لا يرمي بنظره كل يوم إلى المستقبل ويعقد الآمال عليه ويصوغ المشروعات من أجله ، وان كان في ذلك يخاطر بالوقوع في خيبة أمل مرة ؟ .. أين هو الإنسان الذي لا يعيش بالإيمان ولا يعتمد على وقائع لم يقم عليها دليل، ويعتقد اعتقاداً راسخاً في نجاح تجاربه ومحاولاته ؟». (٧٦)

وهنا نجد أن أروع ما عند « جيمس » هو أن معتقداتنا تصنع مستقبلنا ، وحياتنا دائماً وقف على ما سيتمخض عنه هذا المستقبل ، إذن من حقنا أن نعتقد في شيء ما يتخطى حدود ما هو معروف . كما أن المعتقد الإرادي داخل فعلا في حياة الناس جميعاً وفي حياة أولئك الذين ينكرونه، وهو متغلغل في ميادين العمل والنشاط كلها وهو لازم دائما. (٧٧) هذا من ناحية، من ناحية أخرى يؤكد جيمس على أن جوهر الإيمان ليس هو الشعور أو العقل ، وإنما هو الإرادة ، فالإنسان في مجال الدين لا يفتقر إلى الصدق أو الإخلاص ولا يحتاج إلى تأكيد صدق أشياء لا يقين فيها، ولكن الأمر هنا يتمثل في «إرادة» شيء لم تؤيد حقيقته الواقعية تأييداً علمياً، ولم ترفض كذلك

من وجهة النظر العلمية . فالإنسان هنا يريد وقد يخطئ، ومع ذلك فقد عقد العزم على المغامرة . الشعور إذن لا يعدو أن يكون نقطة البداية في فعل من أفعال الإيمان.. والعقل لا يعدو أن يكون أداة من أدوات هذه الفعل . ففعل الإيمان أو «إرادة الاعتقاد» شيء نوعي Suis Generis له خصوصيته ، فهو لا ينتمى إلى العقل ولا يعزى إلى العاطفة .

فالمؤمن يثق بالعالم بالرغم مما يكتنفه من غموض وبالرغم مما ينطوي عليه من مخاطر. والإيمان يضمن لنا الحياة في العالم ضماناً له معنى أخلاقي غاية في العمق، يعزز هذا ثقتنا في موجود إلهي . إن الدين في أدق معنى له مرهون بالاختيار الشخصي، ولما كنت لا تستطيع أن تقف موقف حياد تام، فالحياد التام مستحيل، فليس من حقك إذن أن توجه اللوم إلى أولئك الذين وقفوا من الدين موقف تأييد وترحيب لا عن روح علمية، أو عن يقين، بل لأنهم أرادوا ذلك.

وعلى ذلك فإذا لم نكن من أولئك الأخيار الذين وصلوا إلى حقيقة الله بتجارب صوفية ، فنحن لسنا خلواً من الدين. هنالك (دين الإرادة) ونحن من حقنا أن نعتقد وأن يقع اختيارنا، وراء ألغاز العالم التي لا يملك العلم لها حلاً، على مبدأ روحي فعال، نأمل أن تنتصر تعاليمه . ولا يعنينا بعد ذلك الاسم الذي نخلعه على هذا المبدأ، وإنما الذي يعنينا ونحرص عليه هو أن نكون مخلصين غاية الإخلاص لهذا المبدأ في تفكيرنا وسلوكنا.[٧٨] إن بحث «جيمس» في «إرادة الاعتقاد» تحركه فكرة عميقة مرتبطة ارتباطا وثيقا بـ «الاعتقاد الديني». فهو قد بدأ من الفلسفة وانتهى إلى الدين، أو بالأحرى فإن عناصر كل من الفلسفة والدين ممتزجتان عنده منذ البداية وحتى النهاية .

تثبيت الاعتقاد

في عام ١٨٧٨ نشر الفيلسوف الأمريكي «تشارلز ساندرز بيرس» C.S. Peirce (١٨٣٩-١٩١٤) مقالاً بعنوان «تثبيت الاعتقاد» في مجلة The Popular Science Monthly ، نزع فيه إلى التفسير الفلسفي النفسي لمعنى «الاعتقاد» ، وتبعيته للسلوك.

و «بيرس» هو رائد الفكر الفلسفي البرجماتي ، وإن لم يأخذ شهرة خلفه «جيمس» الذي اختلف عنه في نقطة أساسية .... فالبرجماتية اشتقت من كلمة يونانية قديمة هي « برجماتوس» Pragmatos ، ومعناها الفعل أو العمل ، وهكذا أصبحت البرجماتية تعني الفلسفة العملية . «وإذا كانت البرجماتية تدين بالفضل الأكبر إلى مؤسسها» «بيرس» فإن «بيرس» نفسه سرعان ما تنصل من هذه اللفظة التي نسبها إليه جيمس، مفضلا اسم «البرجماتويه» Pragmaticism لتوضيح الفارق بين اتجاهه الفلسفى وتفسير جيمس لهذا الاتجاه؛ فالبرجماتية عند بيرس مجرد منهج لتوضيح المعنى، بينما حولها جيمس إلى نظرية في الحقيقة تدعو إلى العمل وإلى النتائج العملية كوسيلة لتحديد المعنى، وبالتالي النظر إلى الفعل متضمناً للاعتقاد». (٧٩)

ويتضح منهج بيرس في مقاله «تثبيت الاعتقاد»: «ان جوهر الاعتقاد هو تكوين عادة. ويمايز المرء بين الاعتقادات المختلفة على أساس أنماط النشاط المتولدة عن كل منها. والعادة، وهي سلوك أو نشاط عملي، هي التجسد البيولوجي لفكرة عامة»(٨٠) معنى ذلك أن أية فكرة أو اعتقاد إذا تمركزت في المخ، أي إذا أنشأ له مركزاً في المخ العصبي فإنه يصبح عادة ، وبالتالي يحكم الاعتقاد الناشيء عن هذا نوعية السلوك، «إن معتقداتنا تهدى رغباتنا وتصوغ أفعالنا»، وقيمة هذه المعتقدات تتوقف على نتائجها وآثارها الملموسة من نفع أو ضرر يعود على الإنسان .

وإذا كان الاعتقاد هو الصدق أو الحق ، والحق هو الاعتقاد أو ما نعتقد أنه الحق ، يصبح السؤال هو : كيف نغرس «الحق» أو «الاعتقاد» أو «عادة السلوك والفعل» في الإنسان ؟ .. وكيف نمنعه (أو تمنعه السلطة) من الاعتقاد فيما هو خطأ ؟. (٨١)

هنا نكتشف أن الاعتقاد عند بيرس لا يكاد ينفصل عن معنى الشك، بل هما حالتان متصلتان إحداهما بالأخرى. بمعنى أن الانتقال من إحدى الحالتين إلى الحالة الأخرى، أمر ممكن ، ذلك لأن الاعتقاد عنده هو اعتقاد عقلي أساساً «هناك حالتان للعقل، هما الشك والاعتقاد ، والانتقال من إحداهما إلى الأخرى أمر ممكن، بينما يظل موضوع التفكير هو نفسه واحدا». (٨٢)

والشك عند بيرس هو «حالة من القلق نحاول أن نحرر أنفسنا منها، بالانتقال إلى حالة الاعتقاد حتى نستقر ونهدأ. ويسمى هذه الحالة باسم «البحث» Lnquiry أي البحث عن اعتقاد جديد [٨٣] ذلك لأن الاعتقاد هو الأساس وليس الشك ولابد للناس من اعتقادات ثابتة يسلكون على أساسها في الحياة ، ولعل هذا هو الذي يجعل الناس تميل إلى «تثبيت» اعتقاداتها بوسائل متعددة أهمها :

١- **منهج التشبث أو الإصرار، أو المنهج الإرادي،** حيث يعتقد المرء فيما يريد أن يعتقد فيه طالما لا يوجد ما يثبت خطأ أو صدق ما يعتقد فيه غير خبرته ونجاحه في الوصول إلى هدفه . فمادة الاعتقاد وموضوعه هما خبرات حسية ذاتية ننتقيها ومعيار الصدق هو نجاح الاعتقاد. «فالإنسان الذي يتمسك بمعتقداته هو، ثم يكتشف خطأ هذه المعتقدات سواء من خلال الآخرين أو المجتمع تهتز ثقته في هذه المعتقدات» .

٢- **منهج السلطة،** وهو خاص بتثبيت الاعتقاد في أذهان الناس أو العامة، وتستخدم السلطة في ذلك ما لديها من قوة وإمكانيات ومؤسسات ذات صلة بصيانة المجتمع وحمايته . فلابد من وجود اعتقادات جماعية ثابتة تعمل على التماسك الاجتماعي « هكذا حلت إرادة المجتمع (أو السلطة) أو الدولة محل إرادة الفرد». [٨٤]

بيد أن «بيرس» وجد أن استخدام العلم والتكنولوجيا في تثبيت الاعتقاد أمر غاية في الأهمية ، وهو يقصد بالعلم هنا المنهج العلمي والتفكير العلمي الذي يحقق أكبر قدر من الموضوعية والإجماع ونوع من الاتفاق العام بين الناس ، ويقصد بالتكنولوجيا وسائل الاتصال والإعلام التي تجعل صواب ما نعتقده أمراً يشاهده كل الناس. [٨٥]

على النقيض من موقف كل من «جيمس» و «بيرس» أو الفلسفة البرجماتية عموماً، يقف الفيلسوف المثالي «جوزيا رويس» J. Royce (١٨٥٥-١٩١٦)، حيث يرى أن القول بأن الاعتقاد يمكن فهمه على أنه خاطيء، إذا جاء ما يتم أو يقع في الخبرة الحسية على خلاف توقعات الإنسان، ليس صحيحاً على إطلاقه ، إذ أن مجرد إمكان الخبرة المواتية ليس كافياً. «فما لم تكن هناك فكرة كاملة Complete أو صائبة بالفعل ، فإن أي اعتقاد من الممكن ألا يكون خاطئاً». [٨٦]

والمعرفة عند «رويس» هي ما نصل إليه من أفكار وحقائق بعد مرحلة «الشك». والشك في فلسفته مهمة يلجأ إليها الفيلسوف، لا لنقض الحق ذاته ، بل لتنفيذ ما يعتقد الناس أنه حق ، مع أنه لا يكون صواباً. أي أن الفيلسوف ينتقد أفكاره ليتبين ما هو صحيح منها وما هو غير ذلك، بغرض الوصول إلى اليقين المنشود. (٨٧) غير أن اليقين الذي ينتهي إليه رويس بعد مرحلة الشك ليس هو إدراك الذات أو الكوجيتو الديكارتي، بل هو حقيقة يقينية لا يمكن الشك في صحتها، وهي أن هناك فرقاً بين حالة الصواب والخطأ . فالشك معناه اعتراف الإنسان بإمكان الخطإ ، وإمكان الخطإ في ذاته دليل على ضرورة وجود الصواب .

والسؤال هنا هو كيف يعرف الإنسان أن فكرته خاطئة إلا قياساً على ما هو صواب؟

يذهب «رويس» إلى القول بأن الخطأ معناه «النقص» وهو دليل على وجود فعلي لفكر تام. (٨٨) وهو هنا يستخدم هذه النتيجة للبرهنة على معرفتنا بوجود الله ، خاصة دليله في «اللامتناهي» .. يقول رويس: «إن هناك وحدة بين اللامتناهي والمتناهي، بين العالم وكل أجزائه ، بين الواحد والكثير، بين الله والإنسان ، فنحن نحس إحساساً كاملاً بوجود الله وحريته» .

ويلزم عن تناهي الإنسان ، الحضور اللامتناهي لله ، وهو يفترض في هذا الصدد أن المتناهي والمحدود لا يمكن إدراكه إلا بالمقارنة مع اللامتناهي الحقيقي أو بالنسبة إليه. (٨٩)

هكذا ينتهي رويس أيضا من الفلسفة إلى الدين ، ومن الشك إلى الاعتقاد (أو اليقين) وهو يذكرنا ببرهان ديكارت على وجود الله القائم على أساس أن معرفة نقصان الإنسان تؤدي إلى معرفة كمال الله ومن ثم وجود الله .

«يلزم عن عدم الكمال (النقصان)، المعرفة بالكمال ، وكذا يلزم عن معرفة الجزئي، المعرفة بالمطلق (الكلي)، وعن معرفة الخطأ أو إمكان الخطأ، تلزم المعرفة بالصدق والحق، كما تلزم عن معرفة الفرد، معرفة المجتمع، وعن معرفة الفرد غير الكامل المتناهي، تلزم المعرفة بالكامل (اللا متناهي)، فرد الأفراد أو الله ذاته Individual of Individuals (٩٠) .

إن موقف البرجماتية، خاصة عند وليم جيمس، من المعتقدات الدينية - كما يرى أستاذنا الدكتور توفيق الطويل- يجعلها مجرد وهم خادع وضلال. إن الاعتقاد بالله إذا كان مرجعه إلى تقدير أثره في حياة صاحبه دون اكتراث بحقيقة الإيمان من الناحية الموضوعية الخالصة، كان هذا الاعتقاد احتيالاً وضلالاً، وما أصدق «برتراندرسل » في نقد هذا الموقف عند «جيمس» حين قال: «إن هذا الرأي لا يقنع مؤمناً مخلصاً في إيمانه، لأن المؤمن لا يطمئن إلا متى استراح إلى موضوع عبادته وإيمانه، إن المؤمن لا يقول: إني إذا آمنت بالله سعدت، ولكنه يقول إني أؤمن بالله ومن أجل هذا فأنا سعيد» [٩١] فالاعتقاد بوجود الله في نظر المؤمن الصادق مستقل عما يحتمل أن يترتب على وجود نتائج وآثار ؛ فيما يقوله رسل في نقد وليم جيمس.[٩٢]

ويؤكد الجزيري في كتابه « الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا» وجود تشابه كبير بين موقف البرجماتية من الإيمان بالله وموقف المجتمعات البدائية الأسطورية منه ، فلم يكن الإيمان بالله عند المجتمعات البدائية منفصلا عن احتياجاتها ومصالحها العملية ، بل كان مرتبطاً بها كل الارتباط، ولم يكن تصور الله بعيداً عن الواقع العملي أو متعاليا عليه ، بل كان مجرد جزء مكمل لهذا الواقع ، يستمد مكوناته وعناصره منه، ومن هنا تعددت الآلهة وارتبطت بمفردات وعناصر واقعية ، فهناك إله للشمس وإله للمطر وإله للسحاب.. إلى غير ذلك من الآلهة . فإذا كان الإنسان عند البرجماتية في ضوء نزعته العملية قد اختزل فأصبح واحداً من عوامل الواقع الاجتماعي التجريبي ، يفتقر إلى السر والكرامة والشخصية ، فالإيمان بالله نفسه أصبح مجرد إيمان تجريبي عند البرجماتية، يخضع لاختبارات ومعايير ومنطق الواقع العملي وحده».[٩٣]

كما أن هذا الإيمان ليس هو «الإيمان الحيواني» Animal Faith عند جورج سانتايانا الذي يخلو من كل فكر أو عقل، فالفرق بين الحيوان والإنسان، أن الحيوان يؤمن أو يعتقد بالغريزة، ويتوقف عند حدود هذا الإيمان أو الاعتقاد لا يتعداه. صحيح أن الإيمان أو الاعتقاد عند الإنسان يدخل في نطاق الوجدان، أو بالأحرى تكون نسبة

الوجدان أكثر بكثير من الفكر في المركب الاعتقادي، بيد أن هذا الوجدان لا يوجد منفصلا عن الفكر أو لا تقوم بينه وبين الفكر أية علاقة ديالكتيكية وإنما على العكس تماما، كما سنرى .

الخصائص النفسية للمعتقد أو المؤمن :

١ - **الاستغراق:** يكون الإنسان نشواناً باعتقاده، متحداً بمعتقده اتحاداً عضوياً مكينا إلى درجة أن ذلك المعتقد يكون جزء لا يتجزأ من قوامه الجوهري. وهذا الوضع هو ما يسمى بالاستغراق ، والاستغراق في المنطق هو شمول الحكم في القضية لكل أفراد الحد المنطقي سواء كان موضوعاً أم محمولاً، أي أن المرء يكون غارقاً إلى أذنيه في معتقده .

٢ - **الكلية أو الاطلاقية:** الإنسان المعتقد أو المؤمن لا يعرف النسبية أو التوسطية أو البين بين في الاعتقاد، فأي شائبة تشوب معتقده مرفوضة، لأن في ذلك إنزالاً لمستوى الاعتقاد إلى مكانة أدنى، بينما المعتقد يصل إلى قمة الاعتقاد أو ذروته.

٣ - **الجيشان الوجداني:** يكون الإنسان مشبوب العاطفة ، وقد بلور جماع وجدانه حول معتقداته الدينية، لذا ينبع سلوكه من تلك البؤرة الوجدانية التي صارت العقيدة نواة لها، ومن الطبيعي أن يكون لذلك الجيشان مظاهر سلوكية خارجية .

٤ - **الخصوصية:** الاعتقاد أو الإيمان شيء خاص جداً بل إنه يكون محفوفاً بالسرية، حتى عندما يكون الاعتقاد اجتماعياً ومسيطراً على مجموعة من الأفراد ، فإن تلك المجموعة أو الجماعة تكون بمثابة شخص واحد، أو قل تكون كائناً حياً عضوياً . فقد كان الفيثاغوريون يغلقون على أنفسهم وحدهم ما كانوا يعتقدون فيه ، وقد حكموا على واحد منهم بالموت لإفشائه جانباً من معتقداتهم . والتاريخ مملوء بالجماعات السرية التي كانت تخفي معتقداتها عن باقي الناس.[٩٤]

٥ - **التضحية بلا حدود (أو الاستشهاد):** الإنسان المعتقد على أتم الاستعداد للفناء في سبيل الحفاظ على معتقده. ذلك أن المعتقد لا يشكل لديه قشرة الشخصية، وإنما لبها وجوهرها .

فالمعيار هنا لا يكون معياراً يقيس الفائدة والضرر ، بل يكون معياراً آخر هو معيار (الوجود والعدم) . فإذا ما انتهكت عقيدته الدينية فإن ذلك معناه في نظره القضاء التام على العقيدة برمتها ، هذا القضاء يعني في نفس الوقت القضاء على الإنسان المعتقد نفسه ، فهو يعتبر أن عقيدته تساوي الكون بأسره ، وإذا خير بين استمرار بقاء عقيدته وبين استمرار بقاء الكون ، لفضل إذن بقاء عقيدته سالمة من أية شائبة يمكن أن تصيبها .

وعليك فقط أن تتصفح تاريخ أصحاب العقائد الدينية الذين لم يترددوا لحظة واحدة في التضحية بأنفسهم كشهداء في سبيل عقائدهم .

لكن ماذا يحدث إذا طغى الوجدان طغيانا تاماً على الفكر داخل المركب الاعتقادي للإنسان، وأشدد هنا على الطغيان وليس الإلغاء أو المحو، ذلك لأن الفكر داخل الإنسان لا يلغى أو يمحى ، وإنما في مرحلة الإيمان تكون السيطرة للوجدان على الفكر، ويصبح الفكر خادماً أميناً للاعتقاد الديني، فهو يقدم التبريرات والبراهين العقلية على صحة الاعتقاد، ويصد المعتقدات الدينية أو غير الدينية المناهضة لمعتقده، ويحاول أن يستوعب قدر الطاقة ما يمكن التكيف معه واستيعابه في قوام اعتقاده، وهكذا.. وما أقصده هنا هو تلك الحالة الوجدانية التي يتم فيها تغييب الفكر أو ما يعرف بـ «أسر» العقل.. «والعقل الأسير هو ذلك العقل الخاضع لما يصل إليه. إنه العقل الاسفنجي الذي يتشرب ما يقدم إليه دون تمحيص أو نقد أو شك . فالعقل إذا كان حراً ، فإنه يكون عندئذ سيد الموقف ، ويكون هو الحكم المنتقى من بين مجموعة من الخيارات المتباينة وإذا ما حرم العقل من القدرة على الاختيار والنقد يصبح عقلاً أسيراً فاقدا لحريته، وبالتالي فاقداً لهويته التي كان يتمتع بها وهو حر». (٩٥)

إن طغيان الوجدان على الفكر يؤدي إلى نتائج خطيرة تتبدى في أسر العقل وإلجامه وإبطال نشاطه وجعله مثل الإسفنجة التي تتقبل ما يقدم أمامها بغير تمييز أو انتقاء .

وهنا يمكننا أن نتفهم مغزى الثورة التي قادها رجال عصر التنوير أو العقل أمثال مونتسيكيو وفولتير وروسو وديدرو وكوندرسيه و « كانط » قمة عصر التنوير الذي عبر

عن روح هذا العصر أصدق تعبير في مقال بعنوان: جواب عن سؤال: ما التنوير ؟ .. نشره عام ١٧٨٤ في مجلة شهرية ببرلين ، في هذا المقال عرف كانط التنوير بأنه : «هجرة الإنسان من حالة القصور التي يبقى هو المسؤول وحده عن وجوده فيها . والقصور هو حالة العجز عن استخدام العقل ، والإنسان القاصر مسؤول عن قصوره لأن العلة في ذلك ليست في غياب «العقل» وإنما في انعدام القدرة على اتخاذ القرار وفقدان الشجاعة على ممارسته، دون قيادة الآخرين ، لتكن تلك الشجاعة على استخدام عقلك بنفسك، ذلك هو شعار التنوير». (٩٦)

من هذه الزاوية يقال إن العقل مستقل ، واستقلال العقل يعني أنه عقل ناقد ، وهذا هو السبب في تعريف التنوير للفلسفة بأنها العادة المنظمة للنقد، وهذا التعريف لا يساير التعريف التقليدي للفلسفة، وكان كانط أيضا قمة هذا العصر النقدي بكتابه العلامة « نقد العقل الخالص».(٩٧)

إن دينامية العقل تعتمد على مجموعة من المقومات الهامة ، منها حرية القبول والرفض (الشك) ، ذلك أن ما يقدم أمام العقل من عناصر خبرية لا تكون ملزمة للعقل الحر بأن يتناولها بإقامة العلاقات التفاعلية فيما بينها ، بل هو يقبل ما يريد أن يقبله ويرفض ما يريد أن يرفضه . كذلك فإن من خصائص العقل أنه لا يعرف الكلمة النهائية أو الانتهاء إلى موقف حاسم نهائياً، فما يصل إليه من نتائج لا يستحيل إلى معتقدات مطلقة ، بل يظل مطروحاً للفحص والدراسة والتطوير والتعديل والتغيير.

وأيضا فإن دينامية العقل تقوم باستمرار بعمليتين أساسيتين هما التحليل والتركيب، برد المركبات إلى عناصرها الأولى، وعملية تركيب مركبات جديدة من العناصر المتوافرة بعد القيام بالتحليل .

معنى ذلك أنه إذا ما أُسر العقل ، فإنه لا يسمح له بالقيام بهذه العمليات الثلاث الأساسية، بل يقسر على تقبل ما يقدم إليه من قوالب اعتقادية جاهزة لا تقبل التطوير أو التعديل أو التغيير .

والواقع أن طبيعة المعتقدات أو الدُجمات - كما سبق ورأينا - هي طبيعة استاتيكية ساكنة وليست طبيعة ديناميكية ثائرة. وما يظن أنه دينامية ثائرة في نطاق المعتقدات إنما هو في الواقع حرب وتطاحن بين المعتقدات بعضها وبعض، أو ما يعرف بصراع المطلقات، ذلك لأن المطلق بحكم طبيعته واحد، لا يقبل التعدد، ومن هنا فإن تعدد المطلقات يدخل بالضرورة في صراع .

وحتى إذا انقسم المعتقد الواحد إلى شيع وطوائف ، فإن ذلك لا يدخل في نطاق التطور بل يدخل في نطاق الانقسام. فليست هناك إذن دينامية ثائرة داخلية في دخيلة المعتقد نفسه تسمح له بأن يتطور ويتفق عن جديد غير مسبوق في عقيدته أو معتقده. فقد أدت ثورة رجال الإصلاح الديني في أوروبا عصر النهضة أمثال: «لوثر» (١٤٨٣ - ١٥٤٦) و «كالفن » (١٥٠٩ - ١٥٦٤) ، و «زوينجلي» (١٤٨٤ - ١٥٣١)، و «سرفيتوس» (١٥١١ - ١٥٥٣)، وغيرهم، إلى الانقسام داخل العقيدة المسيحية الواحدة (الكاثوليكية = الجامعة) ولم يعمل ذلك على تقدم المسيحية وإنما عمل على إضعافها، فيما نشاهده من التطاحن والحرب الضروس بين الكاثوليك والبروتستانت في أوروبا.

وهذا على العكس تماماً مما حدث في نطاق العلوم في أوروبا عصر النهضة أيضاً، فثمة دينامية ثائرة تعتمل في نطاق العلوم والتكنولوجيا تؤدي إلى حدوث تطورات حقيقية وإلى نشأة الجديد دائماً الذي لم يكن له وجود قبل ذلك .

وهنا يتضح أن المنهج الاعتقادى يتصف بالاستمرارية (الاستاتيكية) غير المتطورة، بينما يتسم المنهج العلمى بالتطورية المتغيرة. وبينما يأخذ المبدأ الاعتقادي بالمبدأ الإطلاقي التقديسي، فإن المنهج العلمي يأخذ بالنسبية ويجعل محك القيمة هو الفائدة أو العائد.

وهناك قيم اعتقادية تساعد على طغيان الاعتقاد على الفكر وأسر العقل وشل حركته، منها «التابوهات» Taboos أو المقدسات واللامساسات والمحرمات، والتابو - كما رأينا - قديم قدم المجتمعات البشرية ، وإن اتخذ أشكالاً متباينة مع تباين المجتمعات واختلاف العصور. وما تزال قيم اللامساس معتملة في نفوس الكثيرين ، تؤدي الخشية من الاعتداء على حرمتها إلى الحيلولة دون التقدم، من ذلك مثلا ما

يثار عن التدخل في الخلايا الوراثية للإنسان وممارسة الهندسة الوراثية، والاستنساخ... الخ .

فقد تأخر تطوير علم الطب حتى القرن الرابع عشر بسبب تحريم الكنيسة القيام بتشريح جثة الميت ، وأول من تجرأ على تشريح جثة ميت هو طبيب إيطالي في « بادوا» بإيطاليا ، وذلك عام (١٣١٥) ، ولكنه لم يجرؤ على فتح رأسه وتشريح دماغه خوفاً من ارتكاب الخطيئة القاتلة والخروج على تعاليم الدين المسيحي أو «المقدسات» ، لذا كان يضع فوق طاولة التشريح كرسياً لراهب يتلو صلوات من أجل راحة نفس الشخص الذي كان يشرحه، واستمر هذا الوضع حتى عام ١٤٠٥، حين ألغى مجلس شيوخ البندقية سلطة محاكم التفتيش».(٩٨)

ومما يذكر عن محاكم التفتيش في هذا الصدد أنها انتقمت من «بطرس الآبانوي» - أبرز المؤسسين للرشدية اللاتينية في جامعة «بادوا» - حتى بعد وفاته، إذ مات بطرس ومجلس التفتيش يبحث قضيته ، وكان عقابه بتحريق عظامه عقاباً له ! لذا ظل اسمه في ذاكرة العوام مثقلاً بالمكايد الجهنمية.(٩٩)

ومن المفارقات أيضا أن «توركويمادا» (١٤٢٠ - ١٤٩٨) - أشهر رئيس لمحاكم التفتيش في أسبانيا ، كان يبرر إحراق مئات « الزنادقة » و «السحرة » على الخازوق ، (وتعريف الزنادقة والسحرة كان : كل منشق على الكنيسة الكاثوليكية أو رافض لها في العقيدة أو السلوك أو المصالح)بقوله: «نحن نحرقك في الدنيا رحمة بك، حتى ننقذك من النار الأبدية في الآخرة». (١٠٠)

القيمة الاعتقادية الثانية هي « النمطية » ، والنمطية ضد « الإبداع » الذي يقود إلى التقدم، ذلك أنه ثورة ضد الموجود والقائم والمستقر، وإحلال الجديد محله، وأبرز نموذج في التاريخ الحديث هو «جاليليو» الذي أيد نظرية «كوبر نيكوس» القائلة بدوران الأرض حول الشمس، وهو ما يتعارض وقتئذ والكنيسة الكاثوليكية التي أكدت ثبات الأرض باعتبارها مركز الكون، واعتبرت القول بعكس ذلك «بدعة» و «ضلالة» فقد أصدر جاليليو كتابه المعنون بـ «حوار حول النظامين الرئيسيين للكون: النظام

البطليموسي والنظام الكوبرنيكي» عام ١٦٣٢، وأعلن في شجاعة : «أن نظرية مركزية الأرض ليست سوى خيالات ملفقة» .

وفي العام ١٦٣٣ منع كتابه وحظر نشره، وأدين جاليليو بالفعل من قبل محاكم التفتيش، واستمر هذا المنع حتى عام ١٨٢٢، حيث أعيد نشره على نطاق واسع.

وتكشف مأساة جاليليو عن أمرين غاية في الأهمية بالنسبة لموضوعنا، الأمر الأول هو أن جاليليو لم يتعرض للمساءلة والمحاكمة لمجرد قوله بدوران الأرض حول الشمس، أو لخروجه على نسق فكري لعلاقات بنية فلكية مستقرة تتبناها الكنيسة الكاثوليكية وهي «مركزية الأرض»، وإنما لأنه أبدع نسقاً فلكياً جديداً خلخل البنية الاجتماعية الطبقية السائدة والمستقرة آنذاك .

وقد عبر «برتولد بريشت» تعبيرا رائعاً عن هذه الحقيقة في المشهد العاشر من مسرحيته (حياة جاليليو) إذ يقول منشد الجوقة في بعض المقاطع :

لما انتهى الرب القدير من خلق الدنيا

على الشمس نادى وإليها أصدر أمراً

أن ترسل ضوءها حولنا وهي تدور

وهكذا بدأت تدور الكائنات الصغيرة حول الكبيرة

في السماء كما في الأرض

فحول البابا يدور الكرادلة

وحول الكرادلة يدور الأساقفة

وحول الأساقفة يدور الأمناء

وحول الأمناء يدور الآباء

وحول الآباء يدور الصناع

وحول الصناع يدور الخدم

وحول الخدم يدور الكلاب والدواجن والشحاذون

هذا أيها السادة الطيبون هو النظام

ولكن ماذا حدث بعد ذلك أيها الناس الطيبون

.... جاء الدكتور جاليليو

فألقى بعيداً بالكتاب المقدس ثم صوب منظاره

وألقى على الكون العظيم نظرة

وللشمس قال : إبق في مكانك

سيدير الإله الخالق كل شيء على خلاف ما فعل

آه .. أيتها السيدة : حول خادمتك

ستدورين منذ الآن ». (١٠١)

الأمر الثاني هو أن جاليليو « كان أول من استخدم اللغة العامية الإيطالية في الكتابة العلمية». ومعروف أنه يتميز بروعة أسلوبه ، فقد صدر أكثر من كتاب في الغرب يشيد ببلاغة جاليليو، وأن اختياره للعامية وتحديه للغة اللاتينية كان سببا من الأسباب الرئيسية في عدم الرجوع عن إدانته . صدرت إدانة جاليليو عام ١٦٣٣ ، حين أعلنت محكمة الكرسي المقدس ، بعد محاكمة استمرت ستة شهور أنه: «يشتبه لآخر درجة في خروجه عن الدين القويم (الهرطقة) لأنه نادى وآمن بعقيدة كاذبة مخالفة للكتاب المقدس عقيدة مؤداها أن الشمس هي مركز العالم، وأنها تتحرك من الشرق للغرب، وأن الأرض تتحرك وليست مركز العالم».

أضف إلى ذلك أن التحقيقات أثبتت أنه بدلاً من أن يكتفي بالدفاع عن مذاهب منحرفة إلى هذه الدرجة، فقد أراد نشرها على أوسع نطاق ممكن، واتبع حيلة تلخصت في اختياره الكتابة باللغة العامية. (١٠٢)

وهنا نصل إلى القيمة الاعتقادية الثالثة التي تحول دون التقدم الحضاري وهي تحويل الوسائل إلى غايات، وأبرزها «اللغة» و «القانون» حيث يتم تقديسهما ومطلقتهما، دون أن يصيبهما أي تغيير أو تعديل أو تطوير .

فقد كانت الكنيسة الكاثوليكية تقدس اللغة اللاتينية لغة الدين والعلم في العصور الوسطى، وكانت تعتبر اللغات العامية أو الشعبية « لهجات منحطة » ، وكان أول ما فعله «لوثر» في عصر النهضة هو ترجمته للكتاب المقدس من اللغة اللاتينية إلى اللغة الألمانية الدارجة وذلك بين عامي (١٥٢٢- ١٥٣٠) ، وكان يعتبر أن أفضل قاموس في العالم هو قاموس الأمهات في البيوت والأطفال في الشوارع والرجل العادي في السوق، وهو القاموس الذي استفاد منه في الترجمة ، والذي أبدع من خلاله «جوته» و «شيللر» و «هلدرلين»، من بعده، روائع الأدب الألماني العالمي .

وليس من شك في أن أهم مظاهر القومية في عصر النهضة الأوروبية تمثل في استخدام البلدان الأوروبية للغاتها القومية والشعبية بدلا من لاتينية العصور الوسطى، وكان لهذا الاستخدام أثر بالغ إذ أشرك الجماهير في قراءة نصوص دينها وفهمها ومناقشتها، كما يسر لهم الاطلاع على نصوص «القانون» بعد أن كانت كالتعاويذ لا يفهمها إلا الصفوة .

نماذج أسر العقل

ليست العصور الوسطى مرحلة تاريخية فحسب وإنما هي حالة عقلية وبنية ذهنية أيضاً، كما يؤكد أستاذنا الدكتور فؤاد زكريا، وهذه الحالة العقلية قد تتكرر في أي زمان ومكان، لذا فهي تظل أحد أهم النماذج الفكرية التي حفظها لنا التاريخ لمن يريد أن يستخلص الدروس والعبر . والعصور الوسطى هي فترة من الزمن تبلغ نحو ألف عام ، تبتدأ من سقوط الدولة الرومانية الغربية عام (٤٧٦م) على يد الجرمان ، وتنتهي بسقوط الدولة الرومانية الشرقية عام (١٤٥٣م) على يد الأتراك .

وبديهي أن هذا التحديد الزمني هو اصطلاح تاريخي فقط ، إذ أن الواقع يثبت أن بذور العصور الوسطى قد نبتت قبل ذلك التاريخ ، كما أن هذه القرون لم تنته كلية بسقوط القسطنطينية عام (١٤٥٣) .

وإذا أردنا أن نحفر في داخل العصور الوسطى عن بنية الأفكار التي أدت إلى أسر العقل وتغييب الفكر ، سنعثر من بين ما نعثر على فكرتين أساسيتين لعبتا دوراً كبيراً في هذا الصدد ، الفكرة الأولى هي «الموت» الذي استخدم في الترهيب والتخويف والترويع ، بحيث حولت المؤسسة الدينية «أنصاف الاعتقادات» -حسب شيلر- إلى اعتقادات تامة والفكرة الثانية هي التصوير والتجسيد فيما عرف بـ «الأيقونات» حسب «بول ريكور» .

لم تحظ فكرة بهذا القدر من الاهتمام مثلما حظيت فكرة الموت في العصور الوسطى ، خاصة ما عرف بـ « رهبة الموت » Macabre ، إذ اتخذ تصور الموت حوالي عام (١٤٠٠) في الفن والأدب ، هيئة شبحية وخيالية عجيبة. فأضيفت رعدة جديدة إلى الرعب العظيم البدائي عن الموت كما بدا في الأساطير. وعلى ذلك فإن رؤيا «رهبة الموت» نشأت في الأنفس من داخل الطبقة السيكولوجية العميقة للخوف. ولم يلبث الفكر الديني أن حولها إلى وسيلة للنصح الأخلاقي». (١٠٣)

وقديما قال «ابكتيتوس»: Epictetus ليست الأشياء نفسها هي التي تخيف الإنسان وإنما أفكاره عنها ، وأوهامه بشأنها. فقد سيطر على الحياة الدينية قرب نهاية العصور الوسطى عاملان : أولهما التشبع المفرط بالجو الديني، وثانيهما اتجاه ملحوظ للفكر إلى التجسيد على شكل صور Image، وكانت روح العصور الوسطى تميل إلى إضفاء شكل محسوس على كل تصور . فكل فكرة تبحث لنفسها عن تعبير في صورة، ولكنها في هذه الصورة تتجمد وتصبح صلبة . وأدى الميل إلى التجسد في أشكال مرئية، إلى أن تعرضت جميع المفاهيم الدينية على الدوام لخطر التيبس والتحول إلى مجرد مظاهر خارجية. ذلك أن الفكر حين يتخذ شكلا مجازياً محدداً يفقد صفاته الأثيرية والمبهمة ، ويتعرض الوجدان التقي إلى إذابة نفسه في الصورة أو هذه المظاهر .

وبقدر ما يتعلق الأمر بالتقوى الفردية فإن هذا الميل إلى تطبيق التصورات الدينية على كل الأشياء وفي جميع الأوقات ، يعد مصدراً عميقاً لحياة الطهر والقداسة . على أن هذا الميل نفسه ، بوصفه ظاهرة ثقافية ، يستر في باطنه أخطاراً عظيمة .

فنظراً إلى أن الدين ينفذ في داخل كل ما في الحياة من علاقات ، فإنه يعني مزجاً متواصلاً لمضماري الفكر المقدس والمدنس . وعندئذ تصبح الأشياء المقدسة أشيع من أن تدرك وتحس بعمق .

ويدل النمو الذي لا حد له للمرعيات والمقدسات التابوهات والصور والتفسيرات الدينية على زيادة في «الكم»، انزعج لها رجال الدين الجادون، لخشيتهم أن يتلف «الكيف» والنوعية بنفس النسبة . فالدين في العصور الوسطى أصبح مثقلاً أكثر مما ينبغي.(١٠٤)

وسط هذا المناخ المشبع بالحساسية الدينية لروح العصور الوسطى، سنصادف اثنين من رجال الدين، على ما بينهما من تناقض وتضاد وتباين، إلا أنهما عبرا أصدق تعبير - كل بطريقته - عن هذا الهوس الديني ، الأول هو «جان جيرسين»، والثاني هو «سافونارولا» .

فقد كانت صورة الصليب تغرس في القلوب منذ بواكير الطفولة الأولى، عظيمة متمكنة بحيث ترجح بظلالها الشديدة على كل ما عداها من عواطف. وعندما كان «جيرسين» طفلاً، وقف أبوه -حسب وصفه- ذات يوم وقد أسند ظهره إلى حائط وبسط ذراعيه قائلا: «هكذا، أيها الطفل صلب ربك الذي خلقك وخلصك». وهو يخبرنا أن صورة أبيه تلك، ظلت محفورة في عقله، تتسع كلما كبرت سنه، بل حتى في شيخوخته، وأنه دعا لأبيه التقى بالبركة من أجلها، وهو الذي مات في يوم عيد تمجيد الصليب». (١٠٥)

كان جيرسين هذا كاهن اعتراف فذ (١٠٦) خبر الطبيعة السيكولوجية للمتدينين، وشغل منصب مدير جامعة (كلية اللاهوت) وأصبح هو الرقيب على الأخلاق في عصره، وكان عقله الحصيف والمدقق الأكاديمي، أليق العقول - حسب هويزنجا - للتمييز بين التقوى الحقة والمظاهر الدينية التزيدية. كان عالماً سيكولوجيا بفطرته، وكان ذا حاسة مرهفة بالأسلوب، شغوفاً بسلامة العقيدة. ومن أقوله المأثورة:

«إن العالم يقترب من نهايته ، وهو كعجوز خرف معرض لجميع أنواع الخيالات والأحلام والأوهام التي تقتاد كثيراً من الناس إلى أن يضلوا عن طريق الصدق».

«ليس ثمة شيء أخطر من التبتل الديني المقترن بالجهل ، فإن المتبتل المسكين يستدعى أمام مخيلته جميع أنواع الخيالات والصور دون أن يؤتى القدرة على التمييز بين الصدق والخداع».

«إن لحياة التأمل أخطاراً عظيمة ، فإنها عادت على كثير من الناس بالسوداوية أو الجنون». (١٠٧)

هكذا استطاعت حدة ذهن جيرسين السيكولوجية، أن ترسم داخل إظهارات التقوى، خط التقسيم الفاصل بين ما هو مقدس محمود وما لا يمكن قبوله . فلم يحاول رجال الدين قبله مواجهة ذلك ، بيد أنه كان من اليسير عليه، بوصفه لاهوتياً محترفاً أن يفرق بين الذيوع والانحرافات وبين العقائد (الدوجما). فقد صرح بأنه «ما من فضيلة تلقى في أيام الانقسام التعسة هذه إهمالا أكثر مما يلقاه التعقل والتدبر» وكأنه كان يستبق التنوير في القرن الثامن عشر، ويحلم بـ «كانط» ذروة التنوير وقمته .

كانت المؤسسة الدينية في العصور الوسطى (تتسامح) إزاء تزيدات دينية كثيرة ، شريطة ألا تؤدي إلى ظهور البدع سواء في الأخلاق أو المذاهب الدينية . وكان الانفعال المفرط لا يعد عندها مصدر خطر طالما بدد نفسه في الخيالات المقترنة بالغلو أو النشوات . وهكذا برز كثير من القديسين لتمجيدهم العصابي (الفنطيقي) للعزوبة البتولية، ذلك التمجيد الذي يتخذ شكل الرعب من كل ما يتعلق بالجنس. وهو ما أسماه «وليم جيمس» بـ «الثيوباثية» Theopathy، أي حالة الانفصال الدينى نتيجة لبالغ التأمل في الإله .

على أن هذه العاطفة نفسها سرعان ما أصبحت خطيرة ، بمجرد أن أراد أصحابها (المتعصبون للعفة)- غير قانعين بحبس أنفسهم في دائرة طهارتهم الخاصة - تطبيق مبادئهم على الحياة الكنسية والاجتماعية جمعاء.. هنا فقط اضطرت الكنيسة للتبرؤ من هؤلاء المتعصبين المرضى.

والمفارقة هنا تكمن في أن هذه الشدة الموجهة إلى جميع النزعات الثورية في الناحية العقائدية تتعارض و (التسامح) الذي أبدته الكنيسة إزاء ما يأتيه الخيال الديني من مبالغات وبخاصة إزاء الخيالات فوق الحسية Utlrasensuous عن الإله .

لقد كانت الحاجة ماسة لشخص مثل «جيرسين » لإدراك أنه هنا وبالتحديد كانت العقيدة مهددة بخطر خلقي وعقائدي. والواقع أن «جيرسين» سبق «اسبينوزا» و «وليم جيمس» و «فرويد» و «يونج»، وغيرهم، إذ كتب رسالة حمل فيها على الخرافات بوجه عام ، وكان على بينة من الأساس السيكولوجي الذي تقوم عليه العقيدة ، وفي رأيه أن المعتقدات التزيدية تنجم عن اضطراب عقلي exsola hominum phantasiatione et melancholica imaginatione إنها اضطراب في التخيل ناتج عن إصابة في المخ ترجع بدورها إلى أوهام شيطانية. (١٠٨)

لقد كانت الكنيسة في حذر دائم خشية أن يختلط الصدق الاعتقادي بهذه المجموعة من المعتقدات السهلة ، حتى لا يؤدي عظم وفرة الخيالات الشعبية الشائعة إلى المساس بمنزلة الله .

لكنها لم تستطع الصمود ضد هذه الحاجة الماسة إلى منح شكل ملموس لجميع الانفعالات المصاحبة للفكر الديني. إنه كان ميلاً لا يقاوم لتحويل اللامحدود إلى محدود ، ولتحطيم كل الأسرار الخفية . وأصبحت أعلى أسرار العقيدة مغطاة بقشرة من التقوى السطحية، حتى الإيمان العميق تحول إلا معتقدات طفيلية، كاعتقادهم (مثلا) بأن الإنسان لا يمكن أن يصاب بالعمى أو يضربه الفالج يوم الاستماع إلى القداس، أو أن الإنسان لا يكبر سنه أثناء الوقت الذي يقضيه في حضور القداس .

كانت الحياة كلها مشبعة بالدين إلى درجة جعلت الناس في خطر دائم من انعدام القدرة على التمييز بين الأشياء الروحية والأشياء الزمنية. فإن حدث من ناحية أنه أمكن رفع جميع تفاصيل الحياة اليومية « العادية » إلى مستوى «مقدس»، فإن كل ما هو «مقدس» يغوص من ناحية أخرى منحدراً إلى مستوى الأشياء العادية»، بحكم اختلاطه بالحياة اليومية . وكأن الخط الفاصل بين الأشياء الروحية والزمنية يكاد أن ينعدم ، فكثيرا ما حدث أن ظهرت صكوك الغفران بين جوائز اليانصيب » (١٠٩) . لكن الأخطر من ذلك أن الناس كانت لديهم قابلية شديدة على الثوران فجأة إلى درجة عالية لا مثيل لها من الانفعال الديني، تلبية لكلمة متحمسة تصدر عن راهب واعظ، وهو ما حدث بالفعل في نهاية العصور الوسطى وأوائل عصر النهضة الأوربية مع «سافونارولا»

يذكرنا نموذج « سافونارولا » دائما بأن خصائص العصور الوسطى (كحالة عقلية وبنية ذهنية) لا تزال نابضة بالحياة ليس تحت السطح الظاهري لعصر النهضة في أوروبا فحسب ، وإنما في مختلف العصور والمجتمعات الأخرى طالما توفرت الشروط لنموها وظهورها . كان « سافونارولا » Savonarola (١٤٥٢-١٤٩٨) الملقب بالراهب الرهيب، حين يخطب يكهرب جمهوره بعاطفته الجياشة الصادقة وبتنبؤاته . وكان الناس يتجمعون منذ الفجر ليحظوا بمكان قريب من المنبر في دير سان مارك ، بفلورنسا بإيطاليا ؛ أما العقلاء فقد كانوا يرون فيه مجرد دجال وخطيب رعاع وشحاذ عواطف . وهذا نموذج من موعظة له في أسبوع الآلام:

«أبك يا قلبي ، أبك يا روحي ، وأذرفي يا عيني دموعاً من دموع الروح والقلب – أبكوا معي كباراً وصغاراً، نساءً ورجالاً، خطاة وصالحين، أغنياء وفقراء، كهنة ومدنيين ، أبكوا جميعاً على هذا الموت الفاجع ، انتحبي أيتها النجوم، وأنت أيتها الأرض انتحبي، ولتنتحب كل عناصر الطبيعة وكل مخلوقات العالم لموت فادينا ومخلصنا المسيح». (١١٠)

ومثل هذا كثير ، حتى سماه أعداؤه «البكّاء». وكان «مكيافيللي» الشاب (١٤٦٩ – ١٥٢٧) يستمع إليه في استخفاف ويسميه (قربة من الكلام) ومع ذلك فقد كان كلما خطب يجعل الناس يتحسرون وينشجون ندماً على ذنوبهم وخطاياهم ويرتعدون خوفاً من مواجهة ربهم يوم القيامة. ثم دخل منطقة المحظورات ، فكان يندد باستمرار في مواعظه بطغيان الحكام وبفساد الطبقة الحاكمة وبالاستبداد السياسي وبالمظالم الواقعة على الفقراء.. فتحول من واعظ أخلاقي إلى مهيج سياسي ديماغوجي يؤلب الرعاع على النظام القائم في فلورنسا باسم الديمقراطية . وقد أنقسم أهل فلورنسا في أمره : البسطاء آمنوا بملكاته الخارقة، والعقلاء رأوا فيه دجالاً خطيراً. لم يكن سافونارولا في حقيقته يكتفي بدور المصلح الديني الداعي إلى سبيل ربه بالحكمة والموعظة الحسنة.. وإنما كان كان يبتغي السلطة الدنيوية ليضع القوانين الإلهية موضع التنفيذ.

وهـذه هـي «الـثـيـوقـراطـيـة» أو «حـكـومـة الـلـه» -حـسـب لـويس عـوض- فـهـي لـيست بالضرورة حكومة دينية أو حكومة من رجال الدين، ولكن حكومة القانون فيها هو الشريعة الإلهية، حكومة تضع الشريعة الإلهية موضع التنفيذ.

دعي سافونارولا عام ١٤٩٤ إلى المشاركة في إعادة صياغة نظام الحكم في فلورنسا بعد رحيل « بييرودى مديتشى» .. وهكذا دخل الراهب الواعظ عالم السياسة المليء بالأخطار والمحاذير. وكان هدفه تسخير سلطة الدولة في فرض الفضيلة وعقاب الرذيلة بالقانون.

كانت فلورنسا قد اعتادت لقرون خلت أن تقيم كرنفالا سنويا حافظ على كثير من العادات الوثنية الصارخة وبتوجيه منه تحول هذا الموكب إلى موكب مسيحي . فتوقف الرقص في الشوارع والألعاب البهلوانية والملابس المزخرفة والأقنعة ... الخ .

واستغل سافونارولا حيوية صبية المدينة وشبابها وحولهم إلى قوة أخلاقية ضاربة. وقسمهم إلى خمس فرق هي : فرقة «المصالحين» الذين يفضون المشاجرات ، وفرقة «المصلحين» الذين يعاقبون الرذيلة، وفرق «المفتشين» الذين يبحثون عن رذائل الناس وعوراتهم ، وفرقة «جامعي الصدقات» ، وفرقة «المنظفين» الذين يبيضون بالجير الأماكن القذرة .

وبعد تنظيمهم تحول هؤلاء الصبية والشبان إلى قوة مخيفة، ولاسيما بعد أن رخصت لهم الحكومة مزاولة هذا الإرهاب المقدس . فكانوا يلاحقون النساء في الشوارع وينزعون عنهن حليهن بالرضا أو بالإكراه . وكانوا يجدون متعة في «إصلاح» الكبار . وفي مواسم الصيام كانوا يهاجمون محلات الحلوى ويحطمون المعروضات. وبالمثل تخصصوا في مهاجمة الحانات ومطاردة لاعبى الميسر . ولم يقف أمامهم أي عائق فكانوا ينتهكون حرمة المساكن ، ويجعلون الخدم يتجسسون على رذائل سادتهم ويبلغون عنها .

فـ «سافونارولا» كان من أسبق من اكتشفوا ما في الصبية والمراهقين والشباب الغض من حيوية مدمرة وعدوانية يمكن تسخيرها في الدين والسياسة. وكان يقول لهم إنه يبدأ بهم لأنهم الجيل الجديد الذي لم يفسده بعد ضلال الآباء والأمهات.

اكتشف ذلك منذ أكثر من أربعة قرون قبل أن ينظم الفاشيست الطليان «الباليلا» من تلاميذ المدارس وصغار الحرفيين ويلبسونهم القمصان السوداء، ويخرجون بهم في استعراضات الشوارع . وهم النموذج الذي بنى عليه « الشباب الهتلري » في ألمانيا أيام النازي ، وكل الجماعات شبه العسكرية كالكشافة والجوالة والقمصان الخضر والزرق ومحطمي الحانات والكباريهات ونوادي الأعداء العقائديين .

علم «سافونارولا» (غلمان الفرير) .. كما كانوا يسمونهم في فلورنسا.. أن كل مظهر من مظاهر الترف خروج على الدين .. فكانوا يغزون بيوت المواطنين دورياً ويجردونها من التحف وأدوات الترف والشعر المستعار. وغالي الثياب وأدوات التجميل واللوحات الفنية والمؤلفات الأدبية والفلسفية التي لم تستلهم الدين موضوعاً لها . وكانوا يجمعونها في أكوام في ميادين فلورنسا ويضرمون فيها النار .

كانوا يجلدون النساء المتبرجات.. بعد أن كانت نساء فلورنسا تساهم في الحياة العامة فتشارك في الاجتماعات السياسية وفي المواكب وجمع التبرعات، أمرهن سافونارولا بأن يقرن في بيوتهن ولا يشاركن في اهتمامات الرجال ولاسيما السياسة.

وتطبيقا لمباديء الشريعة المسيحية حرم سافونارولا الربا الذي كان يرادف عنده الإقراض والإيداع بالفائدة ، فقضى بذلك على النظام المصرفي. وأحل محله «بنك التقوى» الذي كان يقرض على الرهون بسعر ٦٪ سنوياً وكان الأصل في بنك التقوى أن التسليف فيه على أساس الإحسان أو القرض الحسن، أي بلا فوائد، والنسبة الصغيرة المذكورة للمصروفات .

وأصدر سافونارولا.. أو على الأصح صدر بوحيه.. عددا من القوانين الأخلاقية مثل تعليق الزاني للمرة الأولى في الميادين وإحراق الزاني إذا تكررت جريمته .. ونفس الأمر بالنسبة للشذوذ الجنسي .. كذلك صدر قانون بإغلاق الحانات وتحريم الرق .. وهذه قوانين أقرب إلى نصوص التوراة منها إلى نصوص الإنجيل، وربما كانت هذه من دواعي تلقيبه بـ «اليهودي» من جانب أعدائه.

ولم يكن لـ «سافونارولا» مركز رسمي في الدولة ولكنه كان في الواقع يحكم فلورنسا من دير سان مارك بقوة سيطرته على الشارع وعلى السينورية معاً، فقد جعل من نفسه همزة الوصل بين الحكومة والشعب . وقد أجرى من التعديلات في نظام الحكم ما حطم به احتكار الأوليجاركية (القلة) للسلطة السياسية في فلورنسا، اتقاء لدكتاتورية الرأسماليين. ولكن تنظيمه فتح الباب أمام دكتاتورية الرعاع، رغم أنه كان دائم التمجيد للديمقراطية، دائم التنديد بحكم الصفوة .

كانت مشاكل فلورنسا تتفاقم أما (سافونارولا) فقد كان يفسر للناس هذه الشدائد كعادته بأنها القصاص الآلهي، لأن أهل فلورنسا لم يغيروا ما بأنفسهم وأنه لا سبيل للنجاة إلا بالتوبة عن المعاصي. فكان ينظم المظاهرات الدينية ويفرض الفضيلة بالإرهاب. لكن كل هذا لم يحل مشاكل فلورنسا فبقيت المشاكل بغير حل .

كان في فلورنسا حزبان كبيران : حزب يدعو للوحدة القومية في إيطاليا ، وحزب يدعو لوحدة العالم المسيحي ووحدة الكنيسة الجامعة . والغريب في الأمر أن البابا إسكندر السادس بالذات كان يبارك حزب الوحدة الإيطالية ، ربما خوفا من التوسع الفرنسي وربما خوفاً من فتح دفاتر الفاتيكان العطنة إذا انتصر الفرنسيون وربما تمهيدا لتنصيب أبنه سيزار بورجيا أميراً أو ملكاً على إيطاليا الموحدة كلها ، وربما لكل هذه العوامل مجتمعة .

والباحث الذي لا يكتفي بسطح الأمور يجد مجالا خصبا للبحث فيما إذا كان (سافونارولا) مخلب قط استخدمته بعض شرائح الطبقة المتوسطة ذات المصلحة في التعاون مع فرنسا ولو على حساب الوطن الإيطالي ، أم أنه كان فاعلاً أصيلاً في الثورة على فساد الكنيسة الرومانية وداعية مثالياً لتجديد شباب المسيحية بالعودة إلى بساطة الكنيسة الأولى أيام حواري المسيح وإلى الطهر والنقاء والإعراض التام عن زخرف الدنيا إلى حد اعتبار الحياة الدنيا مجرد معبر للآخرة .

حرك سافونارولا في نفوس البسطاء النزوع إلى الخرافات بكثرة كلامه عن الرؤى والنبوءات ، واختلطت لديهم شهوة الاستشهاد بشهوة سفك الدماء . فقد وصل الهوس

إلى حد الانتحار الجماعي وكادت تحدث المأساة . هذا ما انتهت إليه فلورنسا باستماعها لكلام الراهب الرهيب أكثر مما ينبغي .

فقد تقدم راهب فرانسيسكاني اسمه فرانشسكو دابوليا يتحدى (سافونارولا) أن يجرب معه امتحان النار لإثبات صحة دعواه ومبادئه، هو أن يدخل الرجلان معا محرقة من النيران ، فمن كان منهما صحيح العقيدة خرج من النار سليماً ، أما الفاسد العقيدة فهو حتماً سيهلك في النار. وكان هذا الراهب على استعداد فعلا لأن يضحى بحياته ليخلص الناس من الدجال سافونارولا . واستولت الهستيريا على المدينة وتطوع المئات من رهبان سافونارولا لكي يخوضوا هذا التحدي مع الرهبان الفرنسيسكان ، وفي الكنيسة برز للتحدى بامتحان النار الكثيرون من الرجال والنساء، كأنما كانت في المدينة رغبة جماعية في الانتحار !! .

وكانت الحكومة قد وافقت في بداية الأمر على هذه المبارزة الانتحارية، ولكن حين رأت انتشار الهوس إلى حد الانتحار الجماعي أدركت أن ما بدأ أشبه باللعبة أوشك أن يفضي إلى مأساة . فأمرت الحرس الفرسان باقتحام المكان وتشتيت الناس ، ثم اتجه الفرسان إلى دير سان مارك في مهبط الليل وحاصروا الدير وبدأ اشتباك مسلح مع الرهبان الذين كانوا يكدسون الأسلحة والقوس والنشاب، واقتحم الحرس أبواب الدير حيث استسلم (سافونارولا) بعد سبع ساعات من الحصار، ووجد المحققين في انتظاره، حيث استمرت محاكمته أربعين يوماً استخدمت فيها كل أنواع التعذيب، حيث انهار واعترف بأنه كان نبياً كذاباً ، فصدر الحكم بالإعدام شنقاً في الميدان الكبير مع اثنين من أتباعه .

هكذا انتهى الراهب الذي قتلته الفضيلة لأنه جعل من الصليب هراوة يضرب بها أعداء الله، أو على الأصح يضرب بها أعداءه .

أزمة الضمير الأوروبي

في كتابه القيم «أزمة الضمير الأوروبي» أكد (بول هازار): «أنه بين عامي (١٦٨٠ - ١٧١٥) وقعت أزمة بالفعل .. وفيما بين » النهضة - التي أنشأتها - والثورة الفرنسية التي أعقبتها ، لا توجد أزمة أهم منها في تاريخ الأفكار .

لقد حاول الفلاسفة الجدد أن يبدلوا مدنية تستند على فكرة «الواجب» : الواجبات نحو الله، والواجبات حيال الملك؛ بمدنية تقوم على فكرة «الحق»: حقوق الضمير الفردي ، حقوق النقد ، حقوق العقل ، حقوق الإنسان والمواطن (١١١) والواقع أننا إذا أردنا إجلاء الشخصية الأساسية للحضارة الغربية ، أو الحداثة الغربية من خلال الفلسفة سنجد أن هذه الفلسفة سواء كانت مثالية أم واقعية ، نقدية أم تجريبية ، وضعية أم برجماتية ، روحيه أم مادية ، تخضع لدينامية داخلية خاصة بها هي : الصراع المستمر من أجل انتزاع الحريات المجسدة للفرد من كل السلطات التي كانت تتحكم في مصيره وتحاول أن ترسم له مسبقاً خط سيره ، فقد ناضلت الفلسفة ضد السلطة العليا الترنسند نتالية ، والسلطة المدنية المتمثلة بالملك ، والسلطة الأبوية . ويبدو هذا النضال من أجل الحريات المجسدة للفرد في موقف هذه الفلسفة تجاه الطبيعة والعلم والفرد (١١٢) .... كيف ؟

منذ عصر النهضة الأوروبية ، لم ينقطع شغف الأوروبيين باكتشاف العالم وسبر أغواره واستقلاله ، وأعلن « توماسو كامبانيللا » Campanella في عام ١٦٣٦ « أنه لما كان كشف العالم قد ناقض بعض المعارف التي كانت تستند عليها الفلسفة القديمة ، فلابد أن ينجم عنه نظرة جديدة نحو الأشياء » وهو يقصد هنا بصفة خاصة الكشوف الجغرافية .

ويرى « هازار » أن أهم درس تلقته أوروبا عن « الامتداد » هو درس «النسبية» Relativity والنسبية عكس « المطلقية » Absolutism التي حاولنا استجلاء وجوهها حتى الآن . فالمبادئ التي كانت تتراءى سامية فيما سبق ، لم تعد قيمتها تتوقف إلا على اختلاف الزمان والمكان ، والعادات التي كانت تبدو مستندة إلى العقل اتضح أنها في الواقع تقوم على التقليد ...

وعلى العكس من ذلك فإن عادات كانت تبدو خرافية أصبحت منطقية، إذا تناولها الناس بالتفسير على أساس المصدر والبيئة ... وبالتالى طرح السؤال : من المصيب؟ ومن المخطيء ؟ .. إذا نظر أهل الصين إلى أخلاقنا على ضوء أفكارهم الخاصة التي تكونت منذ آلاف السنيين فإنهم يكادون يعتبروننا برابرة جهالاً ، وإذا نظرنا نحن إلى الأخلاق الصينية نجدها شاذة. هذا ما يقوله الأب لى كونت عضو إرسالية اليسوعيين، وبعد ذلك يصل إلى هذا الاستنتاج الفلسفي: «إننا نخطيء جميعاً، لأن الآراء التي ورثناها منذ طفولتنا، تمنعنا من النظر إلى أفعال الإنسان بعين الحقيقة، فنتوهم أن هذه الأفعال ليس لها في ذاتها قيمة ، بل إن الشعوب هي التي حددت معانيها في بداية تأسيسها» .

ومثل هذه الأقوال تؤدي إلى نتائج بعيدة ، تؤدي إلى فكرة النسبية العالمية مباشرة. يقول « شاردان » : « إن إقليم كل شعب – هو فيما أرى – السبب الأساسي لميول الإنسان وعاداته على الدوام .. ويستطرد » إن الشك بداية العلم ، فالذي لا يشك في شيء لا يفحص شيئاً ، ومن لا يفحص شيئاً لا يدرك شيئاً ، ومن لا يدرك شيئاً فهو أعمى ، وسيظل أعمى». (١١٣)

فقد كان الفكر الأسطوري ، نتيجة لقطعيته وإطلاقيته وقدسيته المرتبطة بنزعته الدينية ، بعيداً عن روح الشك ، بل إن إثارة الشك حوله يكاد يعني مروقاً على جملة المعتقدات التي يدين لها بالولاء ، ومن هذا المنطق يبدو وكأنه يقع في موقع التصادم مع صميم الفكر العلمي والفلسفي. (١١٤)

وقيل إن سقراط أحكم أهل اليونان ، وفسر سقراط ذلك على أنه استحسان (للاأدرية) التي كانت نقطة البداية لفلسفته : « لا أعرف سوى شيء واحد وهو أنني لا أعرف شيئاً » .

فالفلسفة الحقه تبدأ عندما يبدأ الإنسان يتعلم الشك خصوصاً الشك في الأفكار والبديهيات والحقائق المقررة والمتعارف عليها. (١١٥)

والتفكير العلمي الفعال – عند بيكون – يبدأ من الشك لا من التسليم واليقين ، فنحن إذا بدأنا في تأملاتنا باليقين انتهينا إلى الشك . وإذا بدأنا بالشك وتحملناه في

صبر فسوف ننتهى إلى اليقين . ومن هنا اتجه بيكون في الجانب السلبي من منهجه إلى طرح العديد من الأوهام والأباطيل التي تعوق معرفتنا بالطبيعة باعتبارها تؤدي بنا إلى الثقة المطلقة في إدراكاتنا. (١١٦)

ولعل هذا أيضا هو ما دفع ديكارت إلى اتخاذ منهج الشك سبيلا للوصول إلى اليقين فيما عرف بالكوجيتو ، كما أننا وجدنا عند الفيلسوف البرجماتى « بيرس » (١٨٣٩ - ١٩١٤) أن البحث العلمي يستهدف مساعدتنا من أجل تجاوز حالة الشك إلى حالة الاعتقاد ، وذلك في مقال « تثبيت الاعتقادات » The Fixation of Belief.

وإذا كان الاعتقاد هو اليقين أو قل طوق النجاة من الحيرة والشك والارتياب ، فإن الشك هو موقف عقلي بيني يقع بين اليقين والإنكار ، وأفضل تعريف له جاء على لسان «الجرجاني» في معجمه الفلسفى، إذ يقول «الشك هو التردد بين النقيضين دون ترجيح لأحدهما على الآخر عند الشاك» .

وهناك من الفلاسفة، كما رأينا ، من يرى أن الاعتقاد سابق على الفكر، أي أن الفكر لا يولد الاعتقاد، بل العكس هو الصحيح ، ذلك أن الاعتقاد عندهم ليس عملية عقلية بحتة وإنما هو مركب من وجدان وعقل ، والعنصر الوجداني أكبر كماً من العنصر العقلي فيه كما رأي «وليم جيمس» ، بيد أن الاعتقاد ليس مزيجاً وإنما هو مركب نفسي شبيه بالمركب الكيميائي، النسبة فيه (٩)وجدان: (١)عقل - هذا على سبيل التقريب ، والعنصر العقلي في هذا المركب يحاول جاهداً أن ينتزع نفسه منه ، وأن يستقل تماما ، وكلما زعم لنفسه الاستقلال فإنه ما يفتأ يكتشف أنه ما يزال في قبضة المركب الاعتقادي. (١١٧)

ففي مرحلة الشك ، يعادل الفكر قوة الاعتقاد ، ولا يستطيع أحدهما السيطرة على الآخر ، لذا يقف المرء حائراً بين التسليم بالاعتقاد (اليقين) وبين التسليم للفكر . وكلما اشتد عود الفكر ضعف الاعتقاد ، والعكس بالعكس .

بيد أنه ليس في مقدور جميع الناس الوصول إلى هذه المرحلة الشكية ، فالغالبية تقبع داخل الاعتقاد ولا تتعداه ، أما القلة فهي التي تمارس الشك .

ثمة معركة حامية الوطيس إذن في مرحلة الشك تدور رحاها بين الاعتقاد والفكر، طالما أن الكفتين متعادلتان في القوة ، وأن كلاً منهما يأمل في الغلبة ، إذ لابد وأن يقيض الانتصار لطرف دون آخر ، هكذا تبدو هذه المرحلة أشبه ببندول الساعة الذي يتحرك بين الاعتقاد والفكر ، فيميل لحظة إلى الاعتقاد ، ثم يعود لحظة أخرى ناحية الفكر ، وقد ترك لنا كل من الإمام أبو حامد الغزالي في كتابه « المنقذ من الضلال » والفيلسوف الفرنسي « رينيه ديكارت » في كتابه « مبادىء الفلسفة » وصفاً بليغاً لهذه المرحلة التي عاشاها بدقائقها ، بل لقد وصفا مبكراً ، وقبل ظهور علم النفس ، مرض «الوسوسة» Obsession الذي يصيب من يظل حبيس هذه المرحلة الشكية ، إذ أن الشخص الموسوس هو الذي يظل ملتحفاً بالشك لا يحيد عنه ولا يتخلص منه ، وقد استطاع كل منهما - بطريقته الخاصة - النجاة من هذا الشك الأكال ، والوصول إلى اليقين .

هذا من جهة من جهة أخرى ، قد تطغى قوة الفكر على الاعتقاد ، ومن ثم يتخذ الفكر العديد من الأساليب التي تعمل على قمع الاعتقاد ، وليس إلغاءه أو محوه ، منها: البراهين المنطقية والنفعية والنسبية ، وما يهمنا هنا هي «النسبية» التي تعد ألد أعداء اليقين والإطلاقية والقطعية (الدوجما) .

نماذج من النسبية

حدد « بوسويه » في مؤلفه الشهير « مقال عن التاريخ العالمي » المدة التي انقضت بين خلق العالم وميلاد السيد المسيح بأربعة آلاف سنة ، لكن ما نسف حدود هذا التاريخ كان المصريون والصينيون ، الذين زعموا أن تاريخهما لا يقف عند أربعة آلاف سنة ، فهي حقبة من التفاهة بمكان ، إذ يمتد بهما إلى عشرات بل مئات الآلاف من السنين .

وتولد عن هذا الارتباك والحيرة، ارتباك آخر لا يقل عنه قسوة، لقد قال «بوسويه»: « لما خلص الله شعبه من ظلم المصريين وقاده إلى الأرض التي أرادهم ليعبدوه فيها، عرض عليهم قبل أن يثبت أقدامهم هناك ، الشريعة التي ينبغي عليهم أن يتبعوها . فكتب بيده تعالى على لوحين أعطاهما لموسى على قمة جبل سيناء أساس هذه

الشريعة ، أعني الوصايا العشر التي تتضمن المبادئ الأولى للدين وللمجتمع الإنساني. وأملى على موسى قواعد أخرى .... ». (١١٨)

والفكرة التي ساورت الأذهان على الفور هي : إذا كان المصريون يمثلون العراقة الأصيلة والحكمة العميقة ، وإذا كان العبريون قد عاشوا زمناً طويلاً تحت حكم المصريين ، فإنه من المنطق بل ومن الضرورة أن هناك مدنية مزدهرة كبيرة قد أثرت في مدنية بسيطة صغيرة ، إذن فالمصريون أثروا في العبريين .

وتلك هي النظرية التي دافع عنها أولا « جون مارشام » ثم « جون سبنسر » رئيس المجلس المسيحى بكامبردج عام ١٦٨٥ . وينسب كلاهما للمصريين ، الذين يعجب بهم ، تأثيراً قاطعا على القانون والنظم والعادات الدينية : فالختان والعماد والمعابد والرهبنة والقربان والمراسيم الدينية ، كلها مأخوذة عن المصريين ، وحينما صنع موسى ، لإنقاذ شعبه من الحيات ، حية من النحاس (١١٩) تشفى كل من نظر إليها ، فما كان ذلك معجزة بل كان نقلا عن سحر مصري قديم .

إذن لقد ورث الشعب المختار – كما يقول بول هازار – معتقداته الأساسية من شعب وثني . إذن لم يمل الله وصايا على أحد على جبل سيناء، إذن لم يفعل موسى إلا أن نقل عن أساتذته المصريين. (١٢٠)

وأراد الأب الطيب « هويه » – حسب وصف بول هازار – أسقف أفرانش ، ذلك الشغوف بالعلم؛ الذي يروي عنه أنه ملأ منزله بالكتب حتى انهدم على رأسه ذات يوم؛ أراد أن يرد لموسى مكانه الحق ، مكان الصدارة، واتخذ على عاتقه تبيان أن ديانة الوثنيين تصدر عن أفعال موسى وعن كتب موسى ، وأن آلهة الفينيقيين والفرس والمصريين ، والجرمان والرومان والغال والبرتيان ، مصدرها كلها موسى، وأنها ليست غير تحويرات أخذت عن موسى .

ذلك هو ما ذكره في كتابه Demonstratio Evangelica عام ١٦٧٢ ، وفي كتابه Quaestiones Alnetanae de Concordia Rationis et Fidei وترجمته (مسائل تخص الاتصال بين العقل والدين) .

ولم يدر بخلده لحظة واحدة أن الحجة يمكن أن تنقلب ضده من أيسر طريق : فإذا كان هناك أوجه شبه بين العقيدتين الموسوية والوثنية ، فهل موسى هو الذي أوحى بها إلى الشعوب الأخرى ، أم أن الشعوب الأقدم قد أورثت موسى عاداتها ؟ .. فقد جره نجاح كتابه إلى زمرة الملحدين !!

قال عنه « لويس راسين » : « لم يوافق أبي على ما كان يريده هذا العالم من استخدام علمه اللا ديني الواسع في صالح الدين » .

أما « أنطوان أرنو » فقال عنه في قسوة : « إنه لمن الصعوبة بمكان أن يؤلف الإنسان كتاباً أحفل بالإلحاد من ذلك الكتاب ، كتاباً يستطيع أن يقنع شباب المتحررين بأنه لا غنى عن الدين وأن الأديان كلها صالحة ، حتى الوثنية منها يمكن أن تكون موضع مقارنة بالمسيحية » . (١٢١)

وفي عام ١٦٩٦ أطلق « جون تولاند » Toland وهو من أبرز دعاة الدين الطبيعى الذين أقحموا العلم في مسائل الدين – صيحة جعلت منه فيلسوفاً مشهورا هي : « المسيحية لا أسرار فيها» Christianity not Mysterious فالسر لفظ وثني احتفظنا به كما احتفظنا بغيره ، وهو – على حد قوله – إما خرافة يجب أن نقضي عليها ، وإما صعوبة عارضة ينبغي أن نذللها . فما من شيء في العالم يمكن أن يكون فوق العقل ، وما من شيء يمكن أن يتعارض مع العقل .

ولد تولاند في ايرلندا كاثوليكيا ، ثم اعتنق البروتستانتية ، وكان يقول مفتخراً إنه نشأ في أحضان الخرافة والوثنية ، إلا أن عقله كان الأداة السعيدة التي غيرت عقيدته. لذا عد من أنصار التفكير الحر ، وأصدر كتابه سالف الذكر (المسيحية لا أسرار فيها) عام ١٦٩٦ ، فأغضب رجال الكنيسة الذين أمروا بحرقه ، ولكنه فر هارباً إلى بروسيا ، كما ألف أيضا كتاباً بعنوان « رسائل فلسفية » صدر بعد وفاته عام ١٧٦٨ .

استجوبته « صوفي شارلوت » (ملكة بروسيا) – التي سبق أن طلبت من الفيلسوف الألمانى « ليبنتز » أن يشرح لها سر الحياة – عن فلسفته ، وأثارت المنازعات بينه وبين العلماء وشراح الكتب المقدسة المحيطين بها .

وبعث إليها في عام ١٧٠٤ برسائل Letters to Serena ضمنها أهم أفكاره يشرح لها أن الاعتقاد بأبدية الروح ليست عقيدة مسيحية محضة، بل عقيدة وثنية، وأن قدماء المصريين آمنوا بها من قبل. وأن الاعتقاد بإله ذي شخصية يرجع إلى الوثنية، وأن الناس يضفون مجدا إليها على مخلوقات من جنسهم ، ويقيمون لها المعابد وينشئون المذابح ، ويقيمون لها التماثيل ، ويرسمون الكهنة ومقدمي القرابين. ولم يمض وقت طويل حتى اعتاد الناس أن يتصوروا الإله على صورة ملوكهم ؛ وذلك هو ما حدا بالناس إلى أن يتخيلوا إلهاً غريباً يسير على هواه، غيوراً، منتقماً، ظالماً.(١٢٢)

وتولاند هذا – في ميدان الأفكار – هو الرجل الذي كتب خصيصاً ليفند أخطاء «اسبينوزا» ، ولكنه وقع في مصيدة اسبينوزا وتأثر به ، حتى إنه هو الذي استعمل لفظ «حلولي» Pantheiste .

يقول تولاند : إن الخرافة تترصد المرء بمجرد ولادته : « إن القابلة التي تخرجنا إلى الدنيا تتناولنا بالطقوس الباطلة ، والنساء اللواتي يحضرن الولادة يعرفن عددا لا نهائيا من التعاويذ يعتقدون أنها تجلب للطفل المولود السعادة وتبعد عنه الشرور . ولهن تخمينات وأقوال يزعمن أنهن يعرفن بها حظه المستقبلي . ولا يقل القسيس نشاطاً في بعض الأحوال عن أولئك السيدات ، إذ يقبض سريعاً على الطفل لوضعه في المعمودية ، ويطلعه على أسراره متفوهاً ببعض صيغ تبدو كالسحر ، مستعملا بعض الملح أو الزيت أو الماء، أو – كما يحدث في بعض البلاد – ماساً إيها بالحديد أو بالنار قائلا إنه يمتلكه ، ويسمه بسمة السلطان الذي سيفرضه عليه » (الرسالة الأولى إلى سيرينا : عن أصل الاعتقادات الباطلة وقوتها). (١٢٣)

وحين يشب الطفل عن الطوق تزداد معه قوة اعتقاداته الباطلة ، إذ تحكي له المرضعات قصصا عن الذئب الخاطف ، والخدم قصصا عن العفاريت . وتحكي له المدارس عن « الجنيات » Genies ، وعن عرائس الماء Nymphes ، والعفاريت Satyres ، وأعمال سحر وأحداث عجيبة من هذا القبيل ؛ وهناك يقرأ شعراء وقصاص وخطباء ، كلهم محترفو كذب ودجل . ولا يصبح شباب الجامعات أحسن حالا ولا أكثر حكمة . وليس الأساتذة أحرارا ولا مخلصين ، لأنهم ملزمون بمجاراة

قوانين بلادهم . « إن الجامعات لهي المشاتل الحقيقية للاعتقادات الباطلة .... » . فالاعتقادات الباطلة تنتظرنا طول الحياة وتخدعنا ، حتى إذا حان الحين ، التمسنا من الاعتقادات الباطلة تحقيق آمالنا ونسبنا إليها مخاوفنا .

وقد جاء أعنف نقد لـ « تولاند » من « كلود جلبرت » صاحب كتاب « تاريخ كالاجيفا ، أو جزيرة العقلاء» عام ١٧٠٠ ، إذ قال جلبرت : « لم يسائلوا (تولاند وبقية العقلانيين) أنفسهم حتى ، لماذا كان الناس من مسلمين ويهود ومسيحيين ، يصلون على مر العصور ، إن لم يكن في نفوسهم قبس ديني لا تستطيع قوة أن تطفئه ، بل ظنوا ، لعدم تعمقهم ، أنهم قطعوا كل قول ، عندما تحدثوا عن الضلال والخداع .... دفعهم الكبر إلى الاعتقاد بأنهم وجدوا الحقيقة كاملة ، وجدوا النور الذي يستطيع أن يبدد كل ظلام ، حتى وصل بهم الأمر إلى تأليه الإنسان : » نحن ، باتباعنا العقل ، لا نعتمد إلا على أنفسنا ، وبذا نغدو من بعض الوجوه آلهة (١٢٤) » وكأنه كان يتنبأ بالتنوير ، وكأن روحه تلبست نقاد التنوير .

و « كلود جلبرت » هذا هو الأب الروحي لأدموند بيرك الذي أعلن مقاومته لرجال عصر التنوير الذين أعلوا من شأن العقل ، كذلك الثورة الفرنسية التي جاءت معبرة عن التنوير عام ١٧٨٩. فقد نشر « بيرك » كتابه الشهير «تأملات في الثورة في فرنسا» عام ١٧٩٠ ، عارض فيه عقلانية عصر التنوير ، والذي أسماه بـ « عصر الجهل».

ووجهة نظره هي أن الدولة والكنيسة كيان واحد ، لأن الدين هو مصدر التشريع . والعدالة أيضا مصدرها النظام الآلهي عبر الحكمة الجماعية . ولهذا فإن العقد الاجتماعي ليس على نحو ما تصوره فلاسفة القرن الثامن عشر ، وإنما هو عقد أبدي وينطوي على قوة أخلاقية دائمة ... ومعنى ذلك أن الغاية من السياسة عند بيرك ، هي المحافظة على المجتمع .

وفي عام ١٩٥٣ أصدر « رسل كيرك » كتابه « العقلية المحافظة من بيرك إلى إليوت» الذي يعد مانفستو اليمين الجديد في أمريكا أو قل الأصولية المسيحية . ففيه يعلن تأثره بمدرسة « بيرك » باعتبارها المدرسة الحقة للفكر المحافظ ؛ والمحافظة

على عكس الإبداع الذي ينحو إلى التدمير وليس التعمير – من وجهة نظر المحافظين – لذا فهم الأعداء اللدودون للعقلانيين من فلاسفة التنوير. (١٢٥)

يقول « كيرك » : « إن ماهية المحافظة الاجتماعية تقوم في الحفاظ على التراث الأخلاقى للبشرية . لذلك ، فإن المحافظين يوقرون حكمة السلف ، ويتشككون في أي تغيير حادث » . ثم يستطرد طارحا ستة قوانين للفكر المحافظ أولها الاعتقاد في أن قصداً إلهياً يحكم المجتمع، وأن المشكلات السياسية في أساسها مشكلات دينية.(١٢٦)

وقد تجسدت آراء كل من « جلبرت » و « بيرك » و « كيرك » في نهاية السبعينيات من القرن العشرين في « الأصولية المسيحية » التي ظهرت في حركة دينية عام ١٩٧٩ تحديداً ، باسم « الغالبية الأخلاقية » بقيادة القس « جيرى فولويل » الذي يعتبر تلميذا في هذه المدرسة . وجيري فولويل هذا وحركته هي التي أيدت انتخاب « رونالد ريجان» حاكما لولاية كاليفورنيا ثم رئيسا للولايات المتحدة الأمريكية ، كما أيدوه في مشروع «حرب النجوم». (١٢٧)

في المقابل نجد أن « تولاند » ، كما سبق وأن ذكرنا ، هو من أبرز دعاة التفكير الحر في أوروبا ، وأحد أسلاف رجال عصر التنوير في القرنين الثامن عشر والتاسع عشر، فقد أسفر الهجوم العنيف على الدين ، الذي تزايدت حدته في النصف الأخير من القرن التاسع عشر ، أن فقد الدين « قدسيته » ، والمقصود بذلك ، تلك الحساسية التي كانت سائدة تجاه الدين في العصور الوسطى ، في أوروبا .

وعلى الرغم من أن رجال التنوير في القرن الثامن عشر كانوا أسبق إلى ممارسة الشك والنقد ، ربما بصورة أكثر تطرفا من أقرانهم في القرن التاسع عشر ، إلا أن المبدأ التاريخي التطوري في النصف الثاني من القرن التاسع عشر ، أزال آخر بقايا تلك الحساسية الدينية الموروثة ، إذ فتحت فكرة التطور كما بدت في كتاب « دارون » (أصل الأنواع) Origin of Species عام ١٨٥٩ ، جبهات عديدة في الحرب بين العلم والدين . فقد تعلم الإنسان أن يفكر حول الأديان كظواهر تاريخية ملائمة لزمان

ومكان معينين (النسبية) وتمشيا مع ما قاله « فريزر » فإن أصل الدين كالسحر يرجع إلى محاولة تفسير الطبيعة والسيطرة عليها، وكما حل الدين محل السحر فإن العلم يحل الآن محل الدين».[١٢٨] وهو ما دفع « أوجست كونت» إلى الدعوة إلى ما أسماه بـ «دين الإنسانية العلماني» . هذه الإنسانية التي يجب أن نتجه إليها ونحبها ، تتجسد وتعبر عن ذاتها في أحسن ما أبدعه الإنسان من إنتاج علمي فلسفي وأخلاقي. فالإنسانية هي الإله الجديد المتطور الذي تجاوز فيه الإنسان الآلهة السابقة ، أو قل ما يتجاوز الإنسان في الإنسان.[١٢٩]

ويعود السبق إلى كانط في هذا الصدد ، إذ أعرب في نهاية القرن الثامن عشر عن العداء الذي يكنه التنوير للميتافيزيقا ومن ثم دعا إلى الانصراف نهائيا عن الأسس التأملية لمفهوم «الله»، لأننا لا نستطيع معرفته حق المعرفة ، ذلك لأن معرفتنا قاصرة على العالم المحسوس وظواهره فحسب .

ومن ثم أدى انهيار الأساس الميتافيزيقي للاهوت إلى تجرد الفكر الديني في القرن التاسع عشر من وظيفة تحديد أصل الوجود .

وتعتبر محاولة كانط من أخطر المحاولات الفلسفية في تاريخ الفكر الغربي ، خاصة الميتافيزيقا الغربية ، لأن انهيار الأساس الميتافيزيقي للاهوت كان أكبر إنجاز حققه العقل الغربى منذ عصر النهضة الأوروبية في القرن السادس عشر Renaissance، فقد ناضل هذا العقل من أجل إبطال هذا الزواج الكاثوليكي بين الميتافيزيقا واللاهوت منذ دخول العقيدة المسيحية أوروبا في أوائل القرون الوسطى، ولم ينجح هذا العقل في محاولاته الدائبة حتى مجيء كانط في القرن الثامن عشر .

ومثلت محاولة كانط ضربة مزدوجة للميتافيزيقا واللاهوت معاً ، وان لم يظهر تأثيرها جليا إلا في النصف الثاني من القرن التاسع عشر . وكانت الشكوك التي أثارها في كتابه « نقد العقل الخالص » أو المحض عام ١٧٨٧ ، تصيب بشكل مباشر مشروعية « المطلق » Absolute ففي تصدير الطبعة الأولى من هذا الكتاب يقول : «إن للعقل خاصية متميزة في أنه محكوم بمواجهة مسائل ليس في الإمكان تفاديها . إذ هي

مسائل مفروضة عليه بحكم طبيعته بيد أن العقل عاجز عن الإجابة عنها ، لأنها تتخطى كلية قدرة العقل البشرى . وهذه المسائل تدور حول مفهوم «المطلق» سواء وصفته بأنه «الله» أو «الدولة ». (١٣٠)

وتبعا لنظرية كانط في المعرفة أصبح « الله » غير معروف نظريا ، بل أصبحت معرفته تخرج عن حدود وقدرات العقل الخالص . ومن ثم فلم تعد الفلسفة أو العلم قادرين على التعريف بـ « الله » . فلا غرو إذا سمي كانط « محطم الكل » أي محطم اللاهوت الطبيعي. (١٣١) أما نظرة أصحاب التنوير الجديد في القرن التاسع عشر، إلى الدين ، فقد أجملها « سان سيمون » بقوله : « من المستحيل أن يختفى الدين من الدنيا، وكل ما هناك هو إمكان تحوله من صورة إلى أخرى » ، وذلك في كتابه «المسيحية الجديدة» الذي ظهر عام ١٨٢٥، وعرض فيه لهذا الدين الجديد الذي يجمع في الوقت نفسه بين المصداقية العلمية وإشباع الرغبة السيكولوجية والنفع الاجتماعي.

الاتجاه ...

في أوائل القرن التاسع عشر أدرك «هيجل» Hegel (١٧٧٠-١٨٣١) أن حضارة الغرب الصناعية ، وسوقه العالمية، سوف تنسف المناخ الذي كات الحضارات الأخرى ترى فيه نفسها ، والذي كان يسبغه عليها إنتاجها الخاص .

هذا القضاء على الأختلافات بين الحضارات ، وعلى سماتها المميزة ، لن يترك لأمة سبيلا للشعور بوجودها إلا بالتأكيد المجرد لذاتيتها المستمدة من تاريخها ولغتها، ومن مجموعة التكاليف والنواهي التي يمليها عليها دينها أو معتقداتها . فضلا عن التصاعد المتنامي للأصولية والعنصرية ، ومنه أيضا النظرة إلى المستقبل باعتباره ماضيا سوف يتكرر ، أي ضياعه ضياعا مؤكدا . فإن بقى مجال عدا الاغراق في تمجيد الماضي مداواة لجراحنا لم تر إلا تلقطاً لأفكار راجت في الغرب وروج لها حتى صارت هي الأخرى تجرى مجرى البديهيات ، لا تكاد تحظى منا بأي نصيب من النقد الذي تلقاه في الغرب. (١٣٢)

تلخص هذه الفقرة المأزق الراهن للثقافات المختلفة والمتباينة في ظل حضارة كوكبية واحدة، وإن كان الحال في عالمنا العربي والإسلامي أشد تأزماً، حيث طغيان الاعتقاد على الفكر هو السمة الغالبة ، ويتمثل ذلك في سلوكنا الذهني الاجتراري، وانخراطنا في تذكر الماضي القريب والسحيق، متمنين عودة أمجاده وازدهاراته .

فالاعتقاد - كما تقدم وكما حاولوا في أوروبا الكنسية تصويره - عادة وجدانية، والعادة بطبيعتها تتكرر على نفس الوتيرة دون تغيير ، لذا فإن من يطغى عليه الاعتقاد، فردا كان أم مجتمعاً ، أشبه بمن يقطن قطعة من الأرض لا يستطيع أن يتعدى حدودها ، ومن ثم لا يملك سبيلا إلا الدوران في حلقة مفرغة؛ ومما يعمل على هذا الانحباس وتكريسه ، تلك النزعة التطابقية أو الأحادية التي ينتحى إليها ، إذ يصب كل همه نحو إحالة جميع أفراده إلى ما يشبه الشخص الواحد ، وكأنه قد جهز قالبا اعتقاديا واحدا ، يعمل على صب جميع أفراده فيه ، هكذا فعلت الكنيسة الكاثوليكية في العصور الوسطى ، والبلدان الشيوعية في القرن العشرين ، حيث قضي على ملامح التباين والتنوع والاختلاف ، وتم وأد التفرد والاستقلال الفكرى (الإبداع) ، طالما وأن جميع أفراده يدورون في حلقة مفرغة ، وينتهون من حيث بدأوا ، ثم يدورون دورتهم من جديد لكي ينتهوا المرة تلو المرة إلى نفس النقطة التي بدأوا منها .

ولأن طبيعة المعتقدات - كما كانت في الفكر الغربي - هي طبيعة استاتيكية ساكنة وليست دينامية ثائرة ، فإن المعتقد يمارس هذه العادة الوجدانية بغير تجديد في جوهر الاعتقاد ذاته ، فقد يتعمق في اعتقاده وقد يحياه بكامل طاقته النفسية ، ولكنه لا يستطيع عن طريق الاعتقاد أن ينفتح على العالم الخارجي الموضوعي المحيط به ، لا يستطيع أن يأخذ ويعطي ، وإنما يصبح كل همه هو أن يترجم الواقع الخارجي بأسره في ضوء معتقده . فهو أشبه بمن ينظر إلى الأشياء وقد ارتدى منظاراً ذا لون معين . وكل ما يصل إلى بصره من مرئيات يكون في الواقع مصبوغا بلون منظاره الذي يضعه أمام عينيه .

معنى ذلك أن من يطغى عليه الاعتقاد ، لا يستطيع أن يستقبل الخبرات الخارجية، وحتى إذا تسنى له استقبالها ، فإنها تظل في قوامه الخبري كما هي بغير أن تخضع للعمليات التفاعلية ، وبالتالي فإنه لا يستطيع أن يقدم جديدا على مسرح الحياة .

إنه يستطيع فقط أن يقوم بإصدار الأحكام في ضوء معتقداته ، فهو يحكم على ما يشاهده أو يقع تحت يديه بأنه جميل أو قبيح ، حسن أو رديء ، وما إلى ذلك من أحكام قيمية ، ولكنه لا يستطيع أن يشارك في مسيرة الحياة فالفرد أو المجتمع الذي يطغى عليه الاعتقاد يصير عالة على الآخرين .

والسؤال الذي يطرح نفسه هو : هل الحل في طغيان العقل على الاعتقاد ، على اعتبار أن العقل أرقى مستوى من الاعتقاد ؟ .. هل يمكن الاستغناء عن الاعتقاد بالعقل؟ .. استنادا إلى ما حققه من انجازات حضارية، وأن الموضوعية التي يستند إليها أفضل من الذاتية التي يتشبث بها الاعتقاد ، وأخيرا ، لأنه أعدل الأشياء قسمة بين الناس ؟ إننا بالفعل بحاجة إلى عصر تنوير جديد ، وربما لصراع فكري بين العقل والنزعات الظلامية واللاعقلانية والشكية ، شريطة تجديد العقل ذاته والعقلانية نفسها ، وألا يتحول هذا العقل إلى « مطلق » جديد - كما لاحظ « كلود جلبرت » في (جزيرة العقلاء) وكل من «أدورنو» و «هوركهيمر» في (جدل التنوير - فضلا عن خلق أساطير جديدة باسم العقل (وما أكثرها) ، وباسم أن العقل أرقى مستوى من الاعتقاد ! فقد ثبت أن المرء في أسمى مستوياته العقلية والثقافية لا يستطيع أن يلغي أو أن يقضي على الاعتقاد بداخله ، فقد استخدم الاتحاد السوفيتي السابق سياسة الحديد والنار مع المتدينين سواء كانوا يهودا أو مسيحيين أو مسلمين ، ومع ذلك لم يستطيع القضاء على الدين في صدورهم ، وإنما ظل مختبئا خلف هذه الصدور ، وما أن انحل الاتحاد السوفيتي وتفككت أوصاله حتى عاد الدين والتدين والمتدينون إلى المجاهرة بمعتقداتهم مرة أخرى . والمفارقة هنا هي أن الاتحاد السوفيتي أراد خلق مجتمع واحد متجانس ، لا يوجد فيه مجال للتعارض أو حتى مجرد الاختلاف ، مجتمع مكون من طبقة واحدة هي الطبقة العاملة، ولم يستطع تحقيق ذلك إلا من خلال «الثيوقراطية العلمانية»، وكتابها المقدس هو مانفستو ماركس وانجلز بتفسير لينين !

إن الاعتقاد متحرر من قيدي الزمان والمكان . لأن الاعتقاد مطلق . وبتعبير آخر فإن القوالب المتعلقة بالإمكانية والمعقولية لا سلطان لها على الاعتقاد .

أما العقل فإنه محكوم بقيدي المكان والزمان (لذا فهو نسبي) فضلا عن أنه محصور في نطاق الإمكانية والمعقولية . من هنا فإن الاعتقاد يخترق حدود الممكن والمعقول ويمتد إلى غير الممكن وغير المعقول . وهذا الاختراق هو ما يعرف بـ «الاختراق الإعجازي» . فالمريض الميؤوس من حالته يخترق حدود المعقول والممكن، ويؤمن بإمكان حدوث المعجزة . وحتى إذا لم تحدث المعجزة الشفائية ، فإن معجزة أخرى تنتظره هي معجزة الاعتقاد الذي لا يتزعزع بالخلود الأبدي إذا فارق الحياة .

وهل من معجزة أقوى من معجزة فتح الذراعين للموت بابتهاج ورجاء ؟ .. وهل من المعقول أو من الممكن أن يستبشر المرء بالموت وفقدان الحياة ؟ .. الواقع أن المعجزة الاعتقادية - أو بالأحرى الإيمانية - تتجلى هنا . فهذا التغير السيكولوجي في حد ذاته معجزة ، وذلك لأنه تغير معارض للعقل ، أو قل إنه تغير معارض للممكن ولكن غير الممكن في ضوء العقل ، ممكن في ضوء الاعتقاد الإيماني». (١٣٣)

ما أصدق قول «مالرو» بأن القرن الحادي والعشرين سيكون قرن «تدين» وليس «علماً»، لأن المسألة تنحصر في تعريف القدرة المطلقة . حقا لقد استطاع العلم أن يجمع أطراف الكرة الأرضية ، وتوحيدها توحيدا لم يقدر عليه أي «دين»، لكن الملاحظ أيضا أنه كلما توحد العالم ، كلما تفتت وتجزأ في صورة فرق وجماعات .

أضف إلى ذلك أن الإيمان بقدرة الله أحكم وأشد أمانا في عواقبه من الإيمان بقدرة العلم ، إذ أن طلب الخلود عند الإنسان شيء طبيعي ، وهو ينفرد بمعرفة ارتباط الحياة بالموت .

يترتب على ذلك أمران ، الأول أن الأديان عقائد مؤسسة للحياة ، وتصور اختفائها معناه اختفاء من يدينون بها ، طالما أن الدين هو المحل الذي فيه « الحق » محفوظ والأمر الثاني هو أن تعايش هذه الأديان والمعتقدات المتعددة والمتباينة، تعايشا سلميا مرهون بنزع بذور « التعصب» و «الاستبعاد» و «الإقصاء» و «الهيمنة»، حتى لا يتحول هذا التعايش إلى «صراع بين المطلقات» ، ولا سبيل إلى ذلك إلا بتحقيق التوازن بين المقومين الأساسيين للحياة (الاعتقاد والعقل) وليس الأخذ بأحدهما دون الآخر، والتكامل بينهما ليس معناه أن الواحد منهما يكون مساويا للآخر وإنما يساند كل

منهما الآخر ولا يتعارض معه ، فالانسجام هو المؤشر على تحقيق التوازن والتكامل بينهما ، على أن ننظر إلى هذا التوازن والتكامل بنظرة نسبية لا بنظرة مطلقة ، إذ أنه ليس حالة استاتيكية ثابتة ، وإنما هو حالة متأرجحة بين الاستقرار وعدم الاستقرار ، وإن كان الاستقرار يشكل الصبغة السائدة فيها .

« إن التفاعل التدريجي بين الاعتقاد والعقل ، أشبه بالتفاعل الكيميائي ، يؤدي إلى ظهور مركب جديد هو ليس فكرا محضا وليس اعتقادا محضا، وإنما هو مركب جديد يمكن أن يسمى بـ « الاتجاه » Attitude ، والاتجاه في علم النفس بمثابة موقف وجداني متعقل». [١٣٤]

بيد أن هذا المركب النفسي الاعتقادي لا يقيض إلا للقلة أو الصفوة ممن تقع عليهم مسؤولية توجيه الناس على اختلاف طبقاتهم ومراتبهم ، والارتقاء بهم إلى هذا المركب الجديد ، أو هذا الموقف الوجداني المعتقل .

وحتى لا يبدو هذا الكلام ، وكأنه يوتوبيا Utopia خيالية حالمة لا وجود لها في عالم الواقع ، لابد من الترحال شرقا إلى الهند ، وتحديدا إلى مدينة « بنارس » ، ليس من أجل رؤية الأبقار المقدسة ، فهذه ليست إلا سياحة ، وإنما من أجل رؤية التعايش السلمي لأكثر من ألف عقيدة دينية من مختلف الملل والنحل في آسيا ، فيها كل ما جاء عن التسامح في الأديان جميعا بما فيها (الأديان السماوية الثلاثة) .

هذا التعايش السلمي هو ثمرة تراث هندي قديم عن التسامح ، ينطوى على التقدير المتبادل للمقدس ، وهو موقف وجداني متعقل إلى أقصى مدى . مما يؤكد أن هذا الموقف لم ينشأ في المجتمعات العصرية المتقدمة ، وخاصة في الغرب ، وإنما يرد أساسا لذلك الرجل الذي لم يكن مجرد سلطان عظيم في الهند القديمة ، بل كان من أعظم الرجال في التاريخ الإنساني ، وهو «الإمبراطور» (أشوكا). [١٣٥]

قندهار .. أشوكا

ينحدر (أشوكا) من أسرة موريا Maurya الحاكمة ، فجده شاندراجوبتا مؤسس هذه الأسرة قد أشعل نيران الحرب ضد اليونان الذين احتلوا الشمال الغربي من الهند

أيام حكم الاسكندر الأكبر ، وانتصر على سليكوس ينكتار عام ٣٢١ ق.م أي بعد سنتين من موت الإسكندر. وفي هذا العصر ذاعت البوذية في الهند بالإضافة إلى البراهمية، وبالأخص في الجانجز Ganges على الرغم من أن مؤسس البوذية اسمه سدارتا جواتاما وهو من عائلة نيبالية

والبوذية من الناحية النظرية ، هي رد فعل ضد الميتافيزيقا البراهمية ، ومن الناحية العملية ، هي حركة إصلاح ضد الخلقيات المنحلة . بيد أن البوذية منذ نشأتها تحمل في طياتها الإخاء البشرى .

أما أشوكا ، المولود عام ٣٠٤ق.م ، فقد أشعل حربا تسمى حرب كالنجا ، وانتصر عام ٢٦٢ ق.م ولكنها كانت رهيبة إلى الحد الذي قرر أن يحكم ، في مستقبل الأيام ، بروح رحيمة ، وينشر القانون الخلقي في ربوع الإمبراطورية التي امتدت إلى الغرب .

هذا القانون الخلقي يسمى « دارما » ، وهو منقوش على الصخور والأعمدة حيث يعم جميع البلاد . وقد عين موظفين مخصوصين لمراعاة احترام هذا القانون . ثم تحول أشوكا إلى البوذية . ويقال إنه بدونه ما انتشرت البوذية في سيلان واليابان والتبت والصين وأصبحت من أكثر الأديان انتشارا في العالم على الرغم من أنها لم تكن كذلك في الهند ، موطن مولدها ، وأغلب الظن أن هذا مردود إلى عقلية أشوكا المتسامحة .

لقد أصبح أشوكا ملكا بفضل التسامح والقدرة على الحكم والإدارة ، وبفضل سلوكه الخلقي ، وليس بفضل القوة العسكرية . إنه بفضل ذلك كله يعد رجلاً لكل العصور . كان مشغولا برفاهية شعبه وسعادته . فقد غرس أشجار الفاكهة في جميع طرق البلاد، وترك الفقراء يقطفونها بلا مقابل . لقد مارس التسامح ، وبالأخص في معناه اللاتيني: تخزين الطعام من أجل الفقراء . وأوصى باحترام المخلوقات جميعا ، والتعايش في سلام ، والزهد في الفائض .

كان أشوكا أول وأعظم بطل من أبطال التسامح تجاه جميع العقائد الدينية . فلم يقحم نفسه في سلسلة من الحروب كما فعل داوود، ولم يكن ملكا – شاعرا مترفا مثل

سليمان الحكيم وكانت قوانين حامورابي قد سنت عام ٢١٠٠ ق.م ، ولكن مذهب أشوكا الخلقي الذي يتجاوز القانون قد غير قوانين حمورابي . وكان أفلاطون قد أعلن أن جمهورية الفلاسفة - الملوك ، لم تكن قائمة ولن تكون في حين أن أشوكا جسد شريعته في دولة حقيقية ويعتبر التسامح ، ابتداء من حكم أشوكا ، من أهم المبادىء العدلية التي تستند إليها الأخلاق في الهند ... وكل من يعرف الهند يشهد على هذه الحقيقة ، بل يمكن القول إن الهند هي حاملة شعلة السلوك الخلقي الأصيل ، وهذا هو ما يميزها عن الغرب . فالغرب ، على الضد من الهند، ليس متسامحا ، وذلك بسبب تراثه اليوناني واليهودي والمسيحي المحمل بالدوجما والمثقل بالتابو.

لقد كتبت تشريعات أشوكا باللغة البراكريتية ، لغة الشعب ، وليس السنسكريتية وهي لغة البراهميين . وكانت البراكريتية هي لغة الشعب في التبت وكراكوروم ، ونجدها أيضا على النقود التي كان يصكها ملوك اليونان في باكتريا في الفرس القديمة . واستخدام لغة الشعب دليل على سماحة أشوكا .

وكان أشوكا يطلق على نفسه إما « حبيب الآلهة » أو « ملك بيريادارسي » وبالإضافة إلى تعليم شعبه ، أرسل البعثات إلى البلدان الأجنبية ، مثل سوريا ومقدونية . ولهذا فإذا قيل عن الحضارة الهيلينية أنها تتسم بالتسامح فهذا مردود إلى تأثر ملوك البحر المتوسط بالقانون الأخلاقي المسمى« دارما» وكان من الممكن مشاهدة مقتطفات من كتابات أشوكا باللغة اليونانية والآرمية في « قاندهار » .

يقول أشوكا إن جوهر القانون يكمن في معرفة الإنسان لذاته واحترامه للآخر . ومسؤولية كهذه، حيث التسامح لم يكن يعني اللامبالاة بل يعني البحث عن الأفضل ، لم تكن معروفة في أي مكان من العالم .

هذه أمثلة لبعض نصوص التشريعات :

على الصخرة رقم ١٣ :

إن محبوب الآلهة ، وقاهر الكالنجيون نادم الآن إذ هو يحس بحزن عميق وأسى لأن غزو شعب إنما يعني القتل والموت والتشريد ... إن البشر جميعا متساوون في سوء

العاقبة .. ولهذا فإن ملك بريادارسي يرى أن الغزو الأخلاقي هو الأهم ... وقد حقق الملك هذه الغاية في أماكن على بعد خمسة آلاف كيلو متر حيث يحكم ملك انيتوخ ، والملوك الأربعة توراما يا وانتيكيني وماكاو واليكاسودارا ، حتى سيلان (الأربعة أسماء المذكورة مرادفة للأسماء التالية: بطليموس الثاني، فيلادلفوس المصري، انيتجونوس جوناتاس المقدوني ، ماجاس الكريتي ، والإسكندر القبرصي) .

على العمود رقم ٧ : « في الماضي ... لم تتقدم أخلاق الشعب » .

على الصخرة رقم ٦ : « ليس أهم (من انتشار دارما) ... ومع ذلك فهذه مسألة شاقة » .

على العمود رقم ٢ : « دارما تعني الشفقة والحرية والصدق والنقاء » .

على الصخرة رقم ١٢ : « إن ملك بريادارسى يبجل العقائديين جميعا .. وقد يتخذ هذا التبجيل أشكالا عدة ، ولكن جذوره تقوم في حفظ اللسان من مدح معتقدك وذم معتقد الآخرين بدون لياقة أو بدون تطرف » .

« علينا تبجيل الآخرين لسبب أو لآخر . وبفضل هذا الوئام يمكن للبشر أن يتعلموا دارما بتقدير وتوقير » .

كان أشوكا ينبذ العدوان ، ويخاطب الشعب بقوله « أيها الأصدقاء » ، وهذا الأسلوب في مخاطبة الشعب متبع في الهند إلى يومنا هذا ، فرئيس الجمهورية الراحل الفيلسوف راداكريشنان كان يبدأ خطابه إلى الشعب بهذه الكلمة « أيها الأصدقاء »

إن الهند سبقت الغرب بألفي عام في كل ما يتصل بالأخلاق وبهذا الموقف الوجداني المتعقل ، إن مفهوم « دارما » منتشر في الغرب وحسب (من وجهة نظر الغربيين) لأن الغربيين يرون أنهم دائما على حق .

الهوامش :

١ - لؤي صافي : العقيدة والسياسة ، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (١١) ، المعهد العالمى للفكر الإسلامى ، هيرندن ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٩٩٦ ، ص ٥١ - ٥٢.

٢ - المرجع نفسه : ص ٥٣.

٣ - د. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ١٩٩٨ ، ص ٣٢٩ - ٣٣٠.

٤ - د. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، ط٣ ، القاهرة ، ١٩٦٦ ، ص ٢٧٩ . وأيضا جميل صليبا: المعجم الفلسفي، دار الكتاب اللبناني، بيروت ١٩٧١، ص ٩٢.

٥ - د. عبد المنعم حفني : الموسوعة الفلسفية ، دار المعارف ، تونس .

٦ - د. علي سامي النشار : نشأة الدين : النظريات التطورية والمؤلهة ، مركز الإنماء الحضارى ، حلب ، ط١ ، ١٩٩٥ ، ص ١٢.

٧ - Jung C. G: Psychology and religion, Yala Univ. Press, 1938, pp. 4 - 5.

٨ - د. مراد وهبة : المعجم الفلسفي ، دار قباء ، ١٩٩٨ ، ص ص ٣٣٢ - ٣٣٣.

٩ - لؤي صافي : العقيدة والسياسة ، ص ٦٨.

١٠ - أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ترجمة : د. أحمد حمدي محمود ، مراجعة أحمد خاكي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ٥٥.

١١ - Freud : Totem and Taboo, Routledge, 1960, p. 22.

وأيضا د. مراد وهبة في تقديمه لـ « رسالة في التسامح » لجون لوك ، ترجمة : د. منى أبو سنة، المشروع القومي للترجمة، المجلس الأعلى للثقافة، القاهرة، ١٩٩٧ ، ص١٥.

١٢- Adorno (T.W.) and Horkheimer (M): Dialectic of Enlightenment (New York, continuum) 1972, p. 168.

- Cassirer. E: An essay on man, Betam Books, 1970, pp. 82 - 83. ١٣

١٤ - لويس مير : مقدمة في الانثرولولوجيا الاجتماعية ، ترجمة : د. شاكر مصطفى سليم ، وزارة الثقافة والإعلام ، العراق ، ١٩٨٣ ، ص ص ٢٨٢ - ٢٨٣.

Cassirer. E: An essay on man, p. 91. - ١٥

١٦ - كارل مانهايم : الأيديولوجيا واليوتوبيا .. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة ، ترجمة د. محمد رجا الديريني ، شركة المكتبات الكويتية ، الطبعة الأولى ، ١٩٨٠ ، ص ٢٤٩.

١٧ - المرجع نفسه : ص ٢٤٧.

Manning Dj (editor) The Form of Ideology, George Allen & Unwin, - ١٨ 1980, p. 3.

نقلا عن د. مجدي الجزيري : الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، ٢٠٠١ ، ص ٣٩ - ٤٠.

Ibid, p. 27. - ١٩

- Ibid, p. 30. ٢٠

- Aiken H., ed : The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers -٢١ (Mentor Books 1960) pp. 108 - 109.

٢٢ - د. مراد وهبة : ملاك الحقيقة المطلقة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٩، ص ٣٤٥ - ٣٤٦.

٢٣ - المرجع نفسه : ص ٣٥١.

٢٤ - ميشيل فوكو : حفريات المعرفة ، ترجمة : سالم يفوت ، المركز الثقافي العربى ، بيروت - الدار البيضاء ، ط٢ ، ١٩٨٧ ، ص ١٢٧.

Nietzsche F. Genealogie de la morale. Trad. H. Mercure de France, - ٢٥ Paris, 1946.

ترجمه إلى العربية ، حسن قبيسي تحت عنوان « أصل الأخلاق وفصلها » وصدر في طبعته الثانية عام ١٩٨٣ ، عن المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ببيروت.

٢٦ - Hiedegger : Nietzsche II. Trad, P. Klossowski Gallimard Paris, 1971, p. 55.

عن: عبد السلام بنعبد العالي: أسس الفكر الفلسفي المعاصر .. مجاوزة الميتافيزيقا ، دار توبقال للنشر- الدار البيضاء- المغرب، ط١، ١٩٩١، ص٢٦.

٢٧ - أرنست كاسيرر : في المعرفة التاريخية ، ترجمة : أحمد حمدي محمود ، مراجعة : على أدهم ، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر، الناشر دار النهضة العربية، بدون تاريخ ، ص ١٣٠.

٢٨ - المرجع نفسه : ص ١٣٤.

٢٩ - هنري فرانكفورت وآخرون : ما قبل الفلسفة ، ترجمة : جبرا إبراهيم جبرا ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٥ ، ص ١٨.

٣٠ - يوسف ميخائيل أسعد : إرادة القوة ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ١٩٨١ ، ص ٢٥١ - ٢٥٢.

٣١ - أرنست كاسيرر : في المعرفة التاريخية ، ص ١٣٦.

٣٢ - المرجع نفسه : ص ١٣٧.

٣٣ - أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ترجمة : د. أحمد حمدي محمود ، مراجعة : أحمد خاكي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥ ، ص ٤٣.

٣٤ - ترجم هذا الكتاب أخيراً ضمن المشروع القومي للترجمة وصدر عن المجلس الأعلى للثقافة بمصر . روبرتسن سميث : محاضرات في ديانة الساميين ، ترجمة : د. عبد الوهاب علوب ، مراجعة وتقديم : د. محمد خليفة حسن ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٧.

٣٥ - أرنست كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ص ٤٤.

٣٦ - أرنست كاسيرر : في المعرفة التاريخية ، ص ١٤٧ - ١٤٨.

٣٧ – كاسيرو : الدولة والأسطورة ، ص ٣٩ – ٤٠.

٣٨ – الترجمة العربية لكاتب هذه السطور، لكتاب «وداعاً ديكارت» مراجعة د. مراد وهبة، مؤسسة الشلقاني للأبحاث والترجمة، تحت الطبع.

٣٩ – كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ص ٤٥.

٤٠– جيمس فريزر: الغصن الذهبي: دراسة في السحر والدين، ترجمة بإشراف:

د.أحمد أبو زيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الجزء الأول، القاهرة ١٩٩٨، ص١٧٣.

٤١ – د. زكريا إبراهيم : دراسات في الفلسفة المعاصرة ، مكتبة مصر بالقاهرة ، ١٩٦٨ ، ص ٤٧ – ٤٨.

٤٢ – كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ص ٣٨.

٤٣ – فريزر : الغصن الذهبي ، الجزء الأول ، ص ١٧٤.

٤٤ – د. أمل مبروك : فلسفة الدين ، المكتب المصرى للمطبوعات ، القاهرة ٢٠٠١، ص ٣٩.

٤٥ – هناك أديان لا تعترف بالخلود.

٤٦ – كاسيرر : الدولة والأسطورة ، ص ٧٤.

٤٧ – كلمة « يوتوبيا» Utopia ، التي صاغها السير « توماس مور» وعنون بها مؤلفه الشهير عام ١٥١٦م ، اكتسبت مدلولات واسعة ومختلفة ، منذ عصر النهضة وحتى يومنا هذا .

فهذه الكلمة تعني حرفيا « اللامكان » ، إذ تتألف من كلمتين يونانيتين هما « Ou، بمعنى «لا »، و « Topos » بمعنى « مكان». ويذهب البعض إلى أنه من المحتمل أن مور كان يرمى إلى التلاعب باللفظين ، « Ouz ومعناها « لا» ، و « Eu » ومعناها « الطيب ». بينما يذهب البعض الآخر إلى أن المعنى الثاني متضمن في المعنى الأول ، على اعتبار أن المكان الطيب أو المثالي ، مكان خيالي لا وجود له في عالم الواقع ، ومن هنا اعتبرت كلمة « يوتوبيا » Utopia ، تضم المعنيين معاً .

أنظر لكاتب هذه السطور : الفكر اليوتوبي في عصر النهضة الأوربية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، القاهرة ، ١٩٩٨.

٤٨ - توماس مور : يوتوبيا ، ترجمة وتقديم : د. انجيل بطرس سمعان ، دار المعارف ، الطبعة الأولى ، ١٩٧٤ ، ص ٢١٢.

٤٩ - Fetishism يمكن ترجمتها بـ « الفتشية» أو عبادة الموجودات والظواهر الطبيعية ، وهي نمط مبكر للدين في المجتمع البدائي ، كما وجدنا عند كولانج وسبنسر وفريزز وغيرهم .

٥٠ - علم اللاهوت قسمان : -

أولاً : علم اللاهوت الطبيعى Theologie Naturelle ويعتمد على التجربة والعقل وحدهما دون الرجوع إلى النقل .

ثانياً : علم اللاهوت الديني أو العقائد Theologie Revelee ويعتمد على النصوص المقدسة ويسمى بـ « الالهيات » .

أنظر بشكل عام : المعجم الفلسفي، مجمع اللغة العربية، القاهرة ١٩٧٩، ص ١٦٠.

٥١ - د. محمد عاطف العراقي : الميتافيزيقا عند ابن طفيل ، دار المعارف، ١٩٧٨، ص ١٧١ .

٥٢ - ابن طفيل : حي بن يقظان ، قدم له وحققه : فاروق سعد ، بيروت ، دار الآفاق الجديدة ، ١٩٧٨ ، ص ١٢٥ - ١٢٦.

٥٣ - المرجع نفسه : ص ١٢٦.

٥٤ - مكيافيللي : المطارحات ، تعريب : خيري حماد ، منشورات المكتب التجاري للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٢ ، ص ٢٦٥ - ٢٦٦.

٥٥ - د. لويس عوض : ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية ، ص ١٠٠ - ١٠١.

٥٦ - د. فؤاد زكريا: اسبينوزا، دار التنوير للطباعة والنشر، ط٢ ، ١٩٨٣، ص١٧٦.

٥٧ - المرجع نفسه : ص ١٨٧.

٥٨ – المرجع نفسه : ص ٢٢٣ – ٢٢٤.

٥٩ – د. محمد فتحي الشنيطي : وليم جيمس ، مكتبة القاهرة الحديثة ، ط٢، ١٩٧٥ ، ص ١٩٧.

٦٠ – المرجع نفسه : ص ١٩٨ – ١٩٩.

٦١ – المرجع نفسه : ص ٢٠٠.

٦٢ – يوسف ميخائيل أسعد : سيكولوجية الاعتقاد والفكر ، نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ، ١٩٩٨ .

٦٣– بيير ابرهام : شخصيات عند بلزاك ، ١٩٣١ ، ص ١٥.

نقلا عن بول هازار : أزمة الضمير الأوروبي ، ترجمة : جودت عثمان، محمد نجيب المستكاوي ، مقدمة طه حسين ، دار الشروق ، ١٩٨٧ ، ص ٤٣٧.

٦٤– د. زكريا إبراهيم: مشكلة الإنسان، مكتبة مصر، القاهرة، بدون تاريخ، ص ١٨٦.

٦٥ – Schiller : Problems of Belief, London, 1924, p. 14.

٦٦– Ibid, p. 95. -

أيضا: د. عثمان أمين: شيلر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف، ١٩٥٨، ص ٦٦.

٦٧ – Ibid, p. 52.

٦٨ - د. عثمان أمين : شيلر ، ص ٦٨.

٦٩ – المرجع السابق : ص ٦٨ – ٦٩.

٧٠ – Michel Foucault : Les Mots et les choses, ed. Gallimard, Paris, 6691, p. 171.

٧١ - د. عثمان أمين : شيلر ، ص ١٣٨ – ١٣٩.

٧٢ – Smith, J. E : Purpose and Thought, The Meaning Pragmatism, New Haven, Yale Univ., 1978, p. 35.

- Perry, R.B : William James, indiana Univ., Press, 1958, p. 127. -٧٣

٧٤- د. سعيد محمد توفيق : ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور ، دار التنوير ، بيروت ١٩٨٣، ص ٥٦ - ٥٧.

٧٥ - د. محمد فتحي الشنيطي : وليم جيمس ، ص ١٦٥.

٧٦ - المرجع نفسه : ص ١٦٨.

٧٧ - المرجع نفسه : ص ١٧٠.

٧٨ - المرجع نفسه : ص ١٧٥.

٧٩ - د. مجدي الجزيري : الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا ، ص ١٨٧.

٨٠ - شوقي جلال : العقل الأمريكي يفكر ، مؤسسة الانتشار العربي ، سينا للنشر (٣) ، القاهرة ، ط٢ ، ١٩٩٧ ، ص ١٢٢.

وأيضا : د. عزمي إسلام : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة ، وكالة المطبوعات ، الكويت ، ط١ ، بدون تاريخ ، ص ١٠٠.

٨١ - شوقى جلال : ص ١٢٤.

Peirce G.S : The Fixtion of Belief (in the philosophy of Peirce, by – ٨٢ Buchler, J, p. 9.

نقلا عن د. عزمي إسلام : ص ١٠١.

Ibid : p. 10. – ٨٣

- Ibid : p. 13. -٨٤

- Ibid : p. 18. -٨٥

٨٦ - د. عزمي إسلام : ص ٦٥.

٨٧ - المرجع نفسه : ص ٦٦.

٨٨ - المرجع نفسه : ص ٧٦.

٨٩ – المرجع نفسه : هامش (١) ، ص ٧٦.

٩٠ – المرجع نفسه : ص ٧٧

٩١ – د. مجدي الجزيري : الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا ، ص ١٩٣.

٩٢ – برتراندرسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الكتاب الثالث ، الفلسفة الحديثة، ترجمة د. محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب، ١٩٧٧، ص٤٧٤ – ٤٧٥ .

٩٣ – د. مجدي الجزيري : الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا ، ص١٩٤.

٩٤ – يوسف ميخائيل أسعد : سيكولوجية الاعتقاد والفكر ، ص ١٠٤ – ١٠٥ .

٩٥ – المرجع نفسه : ص ٢٢١ .

٩٦ – Peter Gray : The Enlightenment, New York, Norton Company 1977, p. 130.

٩٧ - د. مراد وهبة : ملاك الحقيقة المطلقة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة ١٩٩٩ ، ص ١٢١ .

٩٨ – أميل برهييه : تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة) ، الجزء الثالث ، ترجمة جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، ط١ ، ١٩٨٣ ، ص ٢٨٣ .

٩٩ – ارنست رينان : ابن رشد والرشدية ، نقله إلى العربية عادل زعيتر ، القاهرة ١٩٥٧ ، ص ١٦٠ – ١٦١ .

١٠٠ – لويس عوض : ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية ، ص ٨٩ .

١٠١ – برتولد بريشت : حياة جاليليو ، ترجمة : بكر الشرقاوي ، دار الفارابي ١٩٨١، ص ١٣٧ – ١٣٨ .

١٠٢ – مصطفى صفوان : الكتابة والسلطة ، منشورات جمعية علم النفس الاكلينكى ، القاهرة ، ٢٠٠١ .

١٠٣ – يوهان هويزنجا : اضمحلال العصور الوسطى ، ترجمة : عبد العزيز توفيق جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨ ، ص ١٤٢ .

١٠٤ – المرجع نفسه : ص ١٤٩ – ١٥٠ .

١٠٥ – المرجع نفسه : ص ١٨٥ .

١٠٦ – هذا يؤكد ما ذهب إليه «ميشيل فوكو» في « الكلمات والأشياء» .

١٠٧ – هويزنجا : اضمحلال العصور الوسطى ، ص ١٨٧ – ١٨٨ .

١٠٨ – المرجع نفسه : ص ١٥٢ .

١٠٩ – المرجع نفسه : ص ١٥٣ – ١٥٤ .

١١٠ – د. لويس عوض : ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، ١٩٨٧ . وقد اعتمدنا في كل ما يتعلق بقصة حياة « سافونارولا » على هذا الكتاب خاصة الصفحات من ١٣٦ – ١٥٠ .

١١١ – بول هازار : أزمة الضمير الأوروبي ، ص ٣ – ٤.

١١٢ – جورج زيناتي : رحلات داخل الفلسفة الغربية، دار المنتخب العربي، بيروت، ط١ ، ١٩٩٣ ، ص ١٢٩ – ١٣٠.

١١٣ – بول هازار : ص ١٧ – ١٨.

١١٤ – لم تدرس حتى الآن دراسة علمية موضوعية العلاقة بين دعوة الإسلام إلى النظر والتعقل والتدبر في العديد من الآيات القرآنية ، وإدانته كل اتجاه ناحية عالم الأسطورة ، إذ أن ذلك أبلغ دليل على أن الإسلام لا يتعارض مع صميم الفكر العلمي والفلسفي .

أنظر بشكل خاص : مجدي الجزيري : الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا ، مرجع سابق ، ص ٩٢.

١١٥ – Durant. W : The story of philosophy , Garden city Publishing co. , Inc. 1943, p. 8.

١١٦ – Bacon. F. : New organon from Francis Bacon A selections of his works Edited by Sidney Warhalt, the odyssey Press, New York, 1965, pp. 326 - 330.

١١٧ - يوسف ميخائيل أسعد : سيكولوجية الاعتقاد والفكر ، ص ٢٦ – ٢٧.

١١٨ – بول هازار : ص ٤٨.

١١٩ – فقال الرب لموسى أصنع لك حية محرقة وضعها على راية فكل من لدغ ونظر إليها يحيا . فصنع موسى حية من نحاس ووضعها على راية فكان متى لدغت حية إنساناً ونظر إلى الحية النحاس يحيا .

- العهد القديم : عدد – الإصحاح الحادي والعشرين ، آية (٩)

١٢٠ - بول هازار : ص ٤٨.

١٢١ – المرجع نفسه : ص ٤٩.

١٢٢ – المرجع نفسه : ص ١٥٢.

١٢٣ – المرجع نفسه : ص ١٥٣.

١٢٤ – المرجع نفسه : ص ١٥٦.

١٢٥ – د. مراد وهبة : ملاك الحقيقة المطلقة ، ص ٣٤٧.

١٢٦ – Kirk. R. : The Conservative Mind, 3rd, U.S.A, 1960, pp. 6 - 7.

١٢٧ - معروف عن فولويل أنه التقى بكل من الرئيس المصري الراحل أنور السادات ورئيس وزراء إسرائيل الراحل مناحم بيجين ، ولعب دورا في عملية السلام المصرية الإسرائيلية وشجع على إنشاء مجمع للأديان السماوية الثلاثة اليهودية والمسيحية والإسلام في سيناء ، وهناك تفاصيل أخرى عديدة عن الأصولية المسيحية الإنجيلية في الولايات المتحدة ودورها المؤثر في صناعة القرار السياسي الأمريكي عموما وفي الشرق الأوسط خصوصا ، تجدها في «غريس هالسل» النبوءة والسياسة ، ترجمة : محمد السماك ، دار الشروق ، ط٤ ، ١٩٩٨.

«يد الله .. لماذا تضحي الولايات المتحدة ، بمصالحها من أجل إسرائيل» ، ترجمة: محمد السماك ، دار الشروق ، ط١ ، ٢٠٠٠.

١٢٨ – باومر : الفكر الأوروبي الحديث ، الجزء الثالث ، ص ١١٣.

١٢٩ – Lewis, H.D. : Philosophy of Religion, Hodder and Soughton, London,

1975, pp. 66 - 67.

١٣٠ - كانط : نقد العقل المحض ، ترجمة : موسى وهبة ، مركز الانماء القومي - بيروت ، ١٩٨٩ ، ص ٢٥.

١٣١ - باومر : الفكر الأوروبي الحديث ، الجزء الثاني ، ص ٦٢.

١٣٢ - مصطفى صفوان : الكتابة والسلطة ، ص ٨.

١٣٣ - يوسف ميخائيل أسعد : سيكولوجية الاعتقاد والفكر ، ص ١٤٧.

١٣٤ - المرجع نفسه : ص ١٢٠.

١٣٥ - أندريه مرسييه : التسامح كأمر فلسفي ، ضمن أبحاث المؤتمر الإقليمي الأول للمجموعة الأوروبية العربية للبحوث الاجتماعية، عن التسامح الثقافي، المحور مراد وهبة، مكتبة الانجلو المصرية ، ١٩٨٧، ص ٤٦ - ٤٩.

المراجـع :

أولا : المراجع العربية :

١ - الكتاب المقدس.

٢ - إبراهيم (زكريا): دراسات في الفلسفة المعاصرة، مكتبة مصر، القاهرة، ١٩٦٨.

٣ - مشكلة الإنسان ، مكتبة مصر ، القاهرة ، بدون تاريخ.

٤ - إبن طفيل: حي بن يقظان، قدم له وحققه: فاروق سعد، دار الآفاق، بيروت،١٩٧٨.

٥ - أسعد (يوسف ميخائيل) : إرادة القوة ، دار نهضة مصر للطبع والنشر ، القاهرة ، ١٩٨١.

٦ -سيكولوجية الاعتقاد والفكر،نهضة مصر للطباعة والنشر والتوزيع،القاهرة ١٩٩٨.

٧- إسلام (عزمي) : اتجاهات في الفلسفة المعاصرة، وكالة المطبوعات، الكويت ط١ ، بدون تاريخ.

٨ - الجزيرى (مجدي) : الفلسفة بين الأسطورة والتكنولوجيا ، دار قباء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ٢٠٠١.

٩ - الشنيطي (محمد فتحي): وليم جيمس، مكتبة القاهرة الحديثة، ط٢ ، ١٩٧٥.

١٠ - العراقي (محمد عاطف) : الميتافيزيقا عند ابن طفيل ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٨.

١١ - النشار (علي سامي) : نشأة الدين ، النظريات التطورية والمؤلهة ، مركز الانماء الحضاري ، حلب ، ١٩٩٥.

١٢-أمين (عثمان): شيلر، سلسلة نوابغ الفكر الغربي، دار المعارف،القاهرة، ١٩٥٨.

١٣ - باومر (فرانكلين - ل) : الفكر الأوربى الحديث ، الاتصال والتغير في الأفكار بين ١٦٠٠ - ١٩٥٠ ، ترجمة : د. أحمد حمدي محمود ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٨٧ (أربعة أجزاء).

١٤ - برتراند رسل : تاريخ الفلسفة الغربية ، الفلسفة الحديثة (الكتاب الثالث) ، ترجمة : د. محمد فتحي الشنيطي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٧.

١٥ - برهييه (أميل) : تاريخ الفلسفة (العصر الوسيط والنهضة) ، الجزء الثالث ترجمة : جورج طرابيشي ، دار الطليعة ، بيروت ، ١٩٨٣.

١٦ - بريشت (برتولد) : حياة جاليليو ، ترجمة : بكر الشرقاوي ، دار الفارابي ، بيروت ، ١٩٨١.

١٧ - بنعبد العالي (عبد السلام): أسس الفكر الفلسفي المعاصر : مجاوزة الميتافيزيقا ، دار توبقال للنشر، الدار البيضاء، المغرب ، ط١ ، ١٩٩١.

١٨- توفيق(سعيد محمد): ميتافيزيقا الفن عند شوبنهاور، دار التنوير، بيروت، ١٩٨٣.

١٩ - جلال (شوقي) : العقل الامريكي يفكر ، مؤسسة الانتشار العربي ، سينا للنشر (٣) ، القاهرة ، ١٩٩٧.

٢٠ - رينان (أرنست) : ابن رشد والرشدية ، نقله إلى العربية عادل زعيتر، القاهرة ، ١٩٥٧.

٢١ - زكريا (فؤاد) : اسبينوزا، دار التنوير للطباعة والنشر، ط٢ ، بيروت ، ١٩٨٣.

٢٢ - زيناتي (جورج) : رحلات داخل الفلسفة الغربية ، دار المنتخب العربي ، بيروت ، ١٩٩٣.

٢٣ - سميث (روبرتسن) : محاضرات في ديانة الساميين ، ترجمة : د. عبد الوهاب علوب ، مراجعة وتقديم : د. محمد خليفة حسن ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة ، ١٩٩٧.

٢٤ - صافي (لؤي) : العقيدة والسياسة ، سلسلة قضايا الفكر الإسلامي (١١) ، المعهد العالمي للفكر الإسلامي ، هيرندن ، فيرجينيا ، الولايات المتحدة الأمريكية ، ١٩٩٦.

٢٥ - صفوان (مصطفى) : الكتابة والسلطة ، منشورات جمعية علم النفس الاكلينكي ، القاهرة ، ٢٠٠١ .

٢٦ - عبد الله (عصام) : الفكر اليوتوبي في عصر النهضة الأوربية ، دار الوفاء لدنيا الطباعة والنشر ، الإسكندرية ، ١٩٩٨.

٢٧ - دراسات في الحداثة وما بعد الحداثة ، دار كليوباترا للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠٠.

٢٨ - الصيرورة في الفكر الفلسفي ، من تاريخ الأفكار إلى علم اجتماع المعرفة ، دار كليوباترا للطباعة والنشر ، القاهرة ، ٢٠٠١.

٢٩ - عوض (لويس) : ثورة الفكر في عصر النهضة الأوربية ، مركز الأهرام للترجمة والنشر ، القاهرة ، ١٩٨٧.

٣٠ - فرانكفورت (هنري) : ما قبل الفلسفة ، ترجمة : جبرا إبراهيم جبرا ، مكتبة الحياة ، بيروت ١٩٦٥.

٣١ - فريزر (جيمس) : الغصن الذهبي : دراسة في السحر والدين ، ترجمة بإشراف : د. أحمد أبو زيد، الهيئة العامة لقصور الثقافة، الجزء الأول ، القاهرة ، ١٩٩٨.

٣٢ - فوكو (ميشيل) : حفريات المعرفة ، ترجمة : سالم يفوت ، المركز الثقافي العربى ، (بيروت - الدار البيضاء) ، ط٢ ، ١٩٨٧.

٣٣ - الكلمات والأشياء ، ترجمة : مطاع صفدي ، د. سالم يفوت ، د. بدر الدين عردوكي ، جورج أبى صالح ، كمال اسطفان ، مراجعة : د. جورج ريناتى ومطاع صفدي، مركز الإنماء القومي ، بيروت ، ١٩٩٠.

٣٤ - كاسيرر (أرنست) : الدولة والأسطورة ، ترجمة : د. أحمد حمدي محمود ، مراجعة أحمد خاكي ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٥.

٣٥ - في المعرفة التاريخية ، ترجمة : أحمد حمدى محمود ، مراجعة : على أده، المؤسسة المصرية العامة للتأليف والترجمة والطباعة والنشر ، الناشر دار النهضة العربية ، بدون تاريخ.

٣٦ - كانط (ايمانويل) : نقد العقل المحض ، ترجمة : موسى وهبة ، مركز الانماء القومى – بيروت ، ١٩٨٩.

٣٧ - لوك (جون) : رسالة في التسامح ، ترجمة : د. منى أبو سنة ، المشروع القومى للترجمة ، المجلس الأعلى للثقافة ، القاهرة، ١٩٩٧.

٣٨ - مانهايم (كارل): الأيديولوجيا واليوتوبيا.. مقدمة في سوسيولوجيا المعرفة، ترجمة د. محمد رجا الديريني، شركة المكتبات الكويتية، الطبعة الأولى، ١٩٨٠.

٣٩ - مبروك (أمل): فلسفة الدين، المكتب المصري للمطبوعات، القاهرة ٢٠٠١.

٤٠ - مكيافيللي (نيقولا) : المطارحات ، تعريب : خيري حماد ، منشورات المكتب التجارى للطباعة والتوزيع والنشر ، بيروت ، ط١ ، ١٩٦٢.

٤١ - مور (توماس) : يوتوبيا ، ترجمة وتقديم : د. انجيل بطرس سمعان ، دار المعارف ، القاهرة ، ١٩٧٤.

٤٢ - مير (لويس) : مقدمة في الأنثربولوجيا الاجتماعية ، ترجمة : د. شاكر مصطفى سليم ، وزارة الثقافة والإعلام ، العراق ، ١٩٨٣.

٤٣ - نيتشه (فريدريك) : أصل الأخلاق وفصلها ، ترجمة : حسن قبيسي، المؤسسة الجامعية للدراسات والنشر والتوزيع ، بيروت ، ١٩٨٣.

٤٤ - هازار (بول) : أزمة الضمير الأوروبي ، ترجمة : جودت عثمان ، محمد نجيب المستكاوي ، مقدمة لطه حسين ، دار الشروق ، القاهرة ، ١٩٨٧.

٤٥ - هالسل (غريس) : النبؤة والسياسة ، ترجمة : محمد السماك ، دار الشروق، القاهرة ، ١٩٩٨.

٤٦ - «يد الله .. لماذا تضحي الولايات المتحدة بمصالحها من أجل إسرائيل» ، ترجمة : محمد السماك ، دار الشروق ، القاهرة ، ٢٠٠٠.

٤٧ - هويزنجا (يوهان): اضمحلال العصور الوسطى، ترجمة : عبد العزيز توفيق جاويد ، الهيئة المصرية العامة للكتاب ، ١٩٧٨.

٤٨ - وهبة (مراد) : مُلاك الحقيقة المطلقة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع، القاهرة ، ١٩٩٩.

٤٩ - التسامح الثقافي ، مكتبة الانجلو المصرية ، القاهرة ، ١٩٨٧.

ثانيا : المراجع الأجنبية :

-Adorno (T.W.) and Horkheimer (M) : Dialectic of Enlightenment (New York, continuum) 1972.

- Aiken H., ed : The Age of Ideology, The 19th Century Philosophers (Mentor Books 1960).

- Bacon. F. : New organon from Francis Bacon A selections of his works Edited by Sidney Warhalt, the odyssey Press, New York, 1965.

- Cassirer. E: An essay on man, Betam Books, 1970.

- Durant. W : The story of philosophy, Garden City Publishing co., Inc. 1943.

-Foucault M. : Les Mots et les choses, ed. Gallimard, Paris, 1966.

- Freud : Totem and Taboo, Routledge, 1960.

- Gray P. : The Enlightenment, New York, Norton company, 1977.

- Hiedegger : Nietzsche II. Trad, P. Klossowski Gallimard Paris, 1971.

- Jung C. G : Psychology and religion, Yala Univ. Press, 1938.

- Kirk. R. : The Conservative Mind, 3rd, U.S.A, 1960.

- Lewis, H. D. : Philosophy of Religion, Hodder and Soughton, London, 1975.

- Manning Dj (ed) : The Form of Ideology, George Allen & Unwin, 1980.

- Nietzsche F. Genealogie de la morale. Trad. H. Mercure de France, Paris, 1946.

- Peirce G.S : The Fixtion of Belief (in the philosophy of Peirce, by Buchler) U.S.A, 1976.

- Perry, R.B : William James, Indiana Univ., Press, 1958.

- Schiller F. M : Problems of Belief, London, 1924.

- Smith, J. E : Purpose and Thought, The Meaning Pragmatism, New Haven, Yala Univ., 1978.

ثالثا : المعاجم والموسوعات :

١ - لسان العرب : ابن منظور الأفريقي ، مطبعة بولاق بالقاهرة ، ١٣٠٠هـ.

٢ - المعجم الفلسفي : جميل صليبا ، دار الكتاب اللبنانى ، بيروت ، ١٩٧١.

٣ - المعجم الفلسفي : مجمع اللغة العربية ، القاهرة ، ١٩٧٩.

٤ - المعجم الفلسفي : د. مراد وهبة ، القاهرة ، ١٩٦٦.

٥ - المعجم الفلسفي : د. مراد وهبة ، دار قباء للطباعة والنشر والتوزيع ، القاهرة، ١٩٩٨.

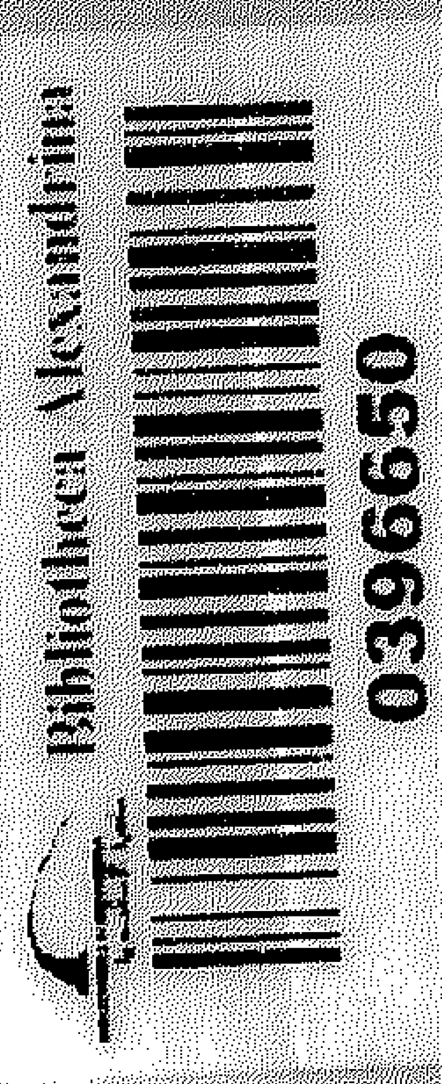
٦ - الموسوعة الفلسفية : د. عبد المنعم حفني ، دار المعارف ، تونس ، ١٩٨١.

7- Dictionary of Philosophy and Psychology, Edited by James Mark Baldiwin, The Macmillan, con. M.S.A. 1911.

8- Dictionary of The history of ideas, New York, 1973 .

9- Encyclopaedia of Philosophy, Ed: paul Edwards, Macmillan, co., Free Press, New York, 1967 .

طبعت لدى شركة ابوظبي للطباعة والنشر [بن دسمال]



إصدار: مركز زايد للتنسيق والمتابعة

ص.ب: ٥٧٢٧ - أبوظبي - الإمارات العربية المتحدة
تلفون: ٦٦٦١٣٠ (٠٠٩٧١٢) - فاكس: ٦٦٦٣٠٨٨ (٠٠٩٧١٢)
email:administration@zccf.org ■ www.zccf.org.ae